الجمهوريـــة الجزائرية الديمقراطيـــة الشعبية

وزارة التعليم العالـــي والبحث العلمـــي

جامعـــــة وهـــران -السانيـــا-



كليـــة العلـــوم الاجتماعيـــة

قســـم الفلسفـــة

موضوع البحث:

إشكالية الجسد والمقدس في الفكر الديني الإسلامي

-الخطاب الفقهي عند ابن القيم نموذجا-

-دراسة تحليلية نقدية-

أطروحة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

(مشروع فلسفة الفكر الديني)

إعداد الطالب:

المستاري جيلالي

إشراف الدكتور:

أنور حمادة.

السنة الجامعية: 2003/2002

إهداء

إلى من حبهما في قلبي من حب الله، والدي الكريمين .

إلى من تعدل مرتبته مرتبة أبي، عمي الذي رباني .

إلى كل من كانت رسالته الحب والسلام في هذا العالم المليء بالخطوب والآلام

وأصناف العناء .

إلى كل من يأمل ربيعا بعد شتاء .

إلى كل هؤلاء أهدي ثمرة هذا العمل المتواضع .

كلمة شكر

أتقدم بتحية شكر وتقدير خاصة، إلى الدكتور أنور حمادة، المشرف على هذه الرسالة، لما قدمه لي من دعم جليل على المستوى العلمي والمعنوي، فإنه نعم النبراس والقدوة.

كما أتقدم بشكر عميق كله تقدير وعرفان إلى كل الأساتذة الذين لم يبخلوا علي بتوجيهاتهم القيمة، وأخص بالذكر الأستاذ الدكتور عبد اللاوي محمد، الدكتور مولفي محمد، أ. حمادي حميد، وأ. بوعرفة عبد القادر، أ. بوكرلدة زواوي. كما لا أنسى صديقي الأستاذ علام حسين بجامعة مستغانم.

أتقدم بالشكر الجزيل لكل أساتذة الفلسفة الذين تعلمت منهم روح النقد والبحث والتواضع العلمي وأخص بالذكر: أ. بوشيبة محمد، الدكتور بخاري حمانة، الدكتور بن مزيان بن شرقي، أ. سواريت، وتحية قلبية خاصة إلى كل الطاقم الإداري لمعهد الفلسفة.

كما لا أنسى شكري الخاص إلى كل أصدقائي وأفراد عائلتي.

تحية شكر خالصة إلى الروح الطاهرة، روح الأستاذ المتألق المتواضع تواضع المتصوف العاشق -قاري محمد- رحمه الله وأسكنه جنات الخلد.

مُقدِّمة

لماذا الجسد والمقدس في الخطاب الفقهي ؟

لأن الجسد بداية حدث في الفلسفة اليوم ، انــه اكتشاف شكّل ثورة فكرية جذرية في فهمنا لذواتــنا وغــيرنا والعالم، لقد كان دوما المغـمور، الغريب، المدنس، الفاني، المسكوت عــنه ، لقــد كان دوما سبب أخطائنا، نقصنا وهلاكنا .لقد كان الجسد دومــا المشدود إلى الــروح، الثاني في التراتبية الوجودية ، الضار والناقص في التراتبية الأخلاقية والنسبي في التراتبية الجمالية .

لكــن الجسد سيتحول من الهامش إلى المركز مع الفلسفة الفينومينولوجية ، سيتحول إلى ذات فاعلة، سوف لن يعود مجرد موضوع مادي تصفه العلوم البيولوجية، أو تتجاذبه الفلســفات الثنائــية، بل سيتخذ دلالات متعددة، وسيخترق حقولا مختلفة، فلسفية، دينية، وحقــول الأدب والعلــوم الإنســانية .إنــه باعتبار هذه الخصائص لن يتسم بالتحديد بل باللاتحديد ، سيــتحول إلى شلال حيوي متدفق المعاني والدلالات رغم أنه ثابت في صفته المادية .

مادامــت هــذه هــي خصائصه ، وتلك هي تمثّلاته ، حاولت أن أبحث دلالاته في الــتراث الديني الإسلامي من خلال الخطاب الفقهي عند الفقيه الحنبلي ابن القيم الجوزية، ذلــك لان الدراســات حول الجسد ، ورغم تعددها و تنوع مجالاتها في الغرب ، إلا أنها مازلــت قلــيلة فــي عالمــنا العربي والإسلامي ، خاصة ما يتعلق منها حول الجسد في النصــوص الكلاسيكية العربية ، والفكر الديني الإسلامي بشكل أخص ، وان وجدت فإنها تتــناول المسألة الجنسية كموضوع مركزي، وأغلبها دراسات ذات منحى أنثروبولوجي أو بلاغــي أو أخلاقــي كمــا هو الحال بالنسبة لكتابات الباحث الجزائري – مالك شبيل – والتونســي – عــبد الوهــاب بوهديــبة – والمغربية – فاطمة المرنيسي – في حين تندر الدراسات ذات الطابع الفلسفي .

لكــن لماذا متن ابن القيم بالذات ؟ لأنه يحوي خطابا جسديا مسكوتا عنه ، انه رغم نزعــته الفقهــية الحنبلــية المحتاطة، إلا أنه كتب في الجمال الأنثوي، تحدث في الحب الجنسي ،ووصف أحوال العشق والعشاق.

إن البحث والتساؤل حول الجسد في الخطاب الفقهي يضعنا مباشرة أمام المقدس الــذي يتمظهر كمؤثر فاعل، يفــرض نفسه، يطلب دوما الطاعة والولاء، يتوخى من كل خطــاب ينســب إلــيه أن يتسم بالطهارة والسمو والصفاء ، الأمر الذي يقتضي من كل مســاءلة نقدية تستهدف الجسد في النص الفقــهي أن تبحث إشكالية علاقته مع المقدس الديني، وبناء على ذلك يمكن إدراج متن ابن القيم في منظومة التمشكل التالية :

ما مدى حضور الجسد ومكانته في خطابه الفقهي ؟

مــا علاقــة الخطاب الجسدي عنده بالمقدس الديني ؟ هل هي علاقة خضوع أم علاقة انفلات؟

ما هي الإستراتيجية الخطابية حول جمالية الجسد الأنثوي عند ابن القيم ؟

كيف يتحدث ابن القيم عن الجنسانية ، الحب والعشق؟ هل هو حديث الفقيه المحتاط أم حديث الفقيه المنفتح على جسده؟ و ما علاقة كل ذلك بالمقدس؟

و هل هناك نموذج واحد لمدلول الجسد في خطاب ابن القيم ؟

فــي محاولة تأسيس نظري لمساءلتي النقدية، وقفت في الفصل الأول على مناقشة مفاهــيم الجسد و المقدس الديني ، حيث أشرت إلى التحول الذي حدث في الفكر الفلسفي مــن البحث في الجسد – الموضوع إلى البحث في الجسد – الذات أو ما اقترحت تسميته بالجســد الغائب والجسد الحاضر ، تناولت بعدها سؤال المقدس والدين ، سواء ما تعلق بدلالته في الفكر الغربي أو ما عناه في التراث الديني الإسلامي ، لأقف في المبحث الثالث

علـى الطـابع القدسي للجسد الإسلامي ، متبنيا بعد ذلك النمذجة المفاهيمية التي وضعها الباحـث الأنثروبولوجـي الجزائـري مـالك شبيل للجسد الإسلامي في فاعليته الرمزية والحميمـية و القـائمـة على أربعة مستـويات من الدلالة : الجسد، الجسدي، الجسدية، والجسدانية .

في الفصل الثاني بحثت الجسدي و علاقته بالمقدس في متن ابن القيم، حيث تناولت مسـألة الـنفس و الجسـد كثنائية فلسفية إسلامية ، وكيف تناولها ابن القيم كثنائية مقدسة عـبّرت عن حضور جسدي بناء على دراسة لكتابه " الروح " ، ثم بحثت مصير الجسد بين رؤية ابن القيم و الرؤية الفلسفية الإسلامية الروحانية ، لأشير في المبحث الثالث إلى المراقـبة الجسدية للحياة الجنسية و كيف تأسست عند الفقيه الحنبلي على رؤية أخلاقية مقدسة.

أما في الفصل الثالث فأردت أن ابحث الجسدية أو الخطاب الجمالي و الجنساني في متـن ابن القيم، و إشـكالية علاقته بالمقدس الديني و إمكانيات الانفـلات منه، فتناولت رؤيته لجمالية الجسد الأنثـوي بين الشهوة و الخصوبة من خلال كتابه " أخبار النساء "، ثم وقفت عند تحليله حول جنسانية الجنة، أو ما سميته بالجنسانية الغيبية بعد مناقشة لتناول الـنص القرآنـي للمسـالة الجنسية، فأشرت هنا إلى حديث ابن القيم عن المتع الجنسية الجسـدية فـي الـيوم الآخر من خلال كتابه " حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ". و في المبحـث الأخـير بحثـت حديـث الحب عند ابن القيم فقابلت دلالته بمفهوم الحب عند أفلاطون، لأشير إلى تناوله المتميز لتجربة العشق مدرجا في كل ذلك مدى تأثير المقدس الدينـي فـي هذا الخطاب الجنساني ، ثم ختمت بأهم النتائج المتوصل إليها من خلال هذه المحاولة المتواضعة.

لقد استشعرت الصعوبة التي كانت تنتظرني منذ البداية ، فحداثة الموضوع من جهة، ونــدرة الدراســات الفلسفية حول الجسد في الفكر الديني الإسلامي عموما و المتن الفقهي خصوصــا و ابــن القـــيم بــالأخص مــن جهة أخرى ، يفسر بوضوح ندرة المراجع المتخصصة في الموضوع، ما عدا بعض الدراسات العامة ذات الطابع الأنثــروبولوجي أو البلاغــي التي لا تفي الغرض كله، و الأصعب من ذلك كلــه طبيعة الخطاب موضوع الدراســة ، مــن حيث انه خطاب فقهي حنبلي يطغى عليه الجانب التشريعي، الأمر الذي يجعل من العسير بمكان إدراجه في مساءلة نقدية ذات طابع فلسفي.

ويبقى الغرض الأساسي من محاولتي المتواضعة هذه مجرد إلقاء الضوء حول خطاب الجســد في التراث الديني الإسلامي من خلال متن ابن القيم فتحا لباب الدراسات الفلسفية النقدية الأكثر عمقا في هذا المجال المسكوت عنه في تراثنا الديني و الفلسفي و الصوفي.

الفصل الأول

الجسد والمقدس الديني، إشكالية المفهوم أو المنطلق النظري

المبحث الأول: الجسد، الغياب والحضور.

القسم الأول: الجسد الغائب.

القسم الثاني: الجسد الحاضر.

المبحث الثاني: سؤال المقدس والديني.

القسم الأول: المقدس والتباس العلاقة بين الديني والدنيوي.

القسم الثاني: المقدّس، رؤية تراثية.

المبحث الثالث: الجسد الإسلامي ومشكلة القداسة.

القسم الأول: الجسد الإسلامي، إشكالية المفهوم.

القسم الثاني: ابن القيم وإشكالية أنسكلوبيديا الجسد الفقهي.

المبحث الأول: الجسد، الغياب والحضور.

القسم الأول: الجسد الغائب.

القسم الثاني: الجسد الحاضر.

الجسد الغائب. Le corps absent

أي جسد؟ أمامنا أجساد لا جسد واحد، فهناك جسد البيولوجيا أي ما تصفه وتتحدث عنه العلوم، وهناك جسد المرح أي ما يتعلق بعلاقات الحب و المجون L'érotisme، هناك نماذج و تأويلات مختلفة للجسد، هناك نظريات متعددة تستنطق الجسد، الطب، الغزل، الدين، السياسة والفلسفة.

« الجسد مهدّد بالتشتت وعدم التماسك»[1]، لكن هل هناك تهديد حقاً؟ أليست تلك هي حقيقة الجسد؟ أليست ميزته في تشتته؟ هل الجسد مجرد موضوع للتشريح أو الوصف أو التأمل أم أنّه نماذج وتمثلات فاعلة؟

إنّ سؤال الوحدة والتعدد، المفعول به والفاعل، الغياب والحضور تعدّ من أهم اهتمامات الفلاسفة ومفكري الأديان من الزمن الماضي إلى اليوم.
لكن ماذا عن الجسد على المستوى الإيتيمولوجي؟

الجسد في هذا المستوى، هو كل موضوع مادّي، إنّه المكوّن المادي للذّات هو ما يقابل النفس عند الإنسان، وهو بالمعنى الأوسع، كل جوهر مادي[2] وإن كانت الرؤى الفلسفية مختلفة في المعنى، بين الجسد الموضوعي، و الجسد الذاتي أو الخاص، وهنا تطرح مسألة التغييب والاعتراف، أو الغياب والحضور.

لم يكن مصطلح الجسد موضوع اهتمام في بدايات الفكر الإغريقي، فلو عدنا إلى كتابات هوميروس Homère لا نجد هذا الاهتمام، ليس هناك حتى لفظ "جسد"، رغم أن هناك كلمات أخرى قريبة منها مثل Chros وتعني الجلد la peau في اللغة الحديثة، فعندما يجرح الجندي بفعل سهم، ليس جسده ما يجرح بل جلده فقط، ومن يستحمّ لا يصب الماء على جسده بل على جلده الذي يغلّف محيط جسده[3]. إن الأمر هنا لا يتعلق بتقسيم أو

1: Reichler, Claude, et autres, le corps et ses fictions, les éditions de Minuit, Paris, 1983, Page1.

2: Foulquié, Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, 6ème édition, Paris, 1992, page 137.

3: Patočka, Jan, études phénoménologiques, éditions Ousia, Bruxelles , 1985, page 42.

تجـــزيء للجســـد، ففـــي فترة هوميروس، وحـــدة الجسد كانت تتركب من تعدّد مظاهره وهيئاته، فالشكل كان يفهم أنه الجسد ذاته.

وهذا ما نجده في قصة البطل الإغريقي الذي ساعد صديقه المجروح المحتضر عن طريق قوة نفسية أعانت صديقه وأعطته قوة فيزيائية وروحية وهبت له الحياة، هوميروس وهـــو يصـــف فعل هذه القوة يرى أنها لا تتجه إلى الجسد كلية فتهبه الحياة بل تنتقل من عضو إلى آخر، وكأن الجسد أجساد متعددة مركبة. ديمقريطس سينطلق من هذا التصور عـــندما يؤسس رؤية حول الذرات الجسدية والنفسية التي يرتبط بعضها ببعض في شكل منـــتظم. و الفيثاغوريون الذين فهموا الروح كتناغم، أي كمجموعة من القوانين تعبّر عن علاقات للكيان الجسدي.[1]

إن الأســـئلة التي طرحت في هذا السياق تتعلق أساساً بالكل والأجزاء والأكيد كما يقـــول Patočka: « إن الجســـد الذي كان يعنيه هؤلاء المفكرين هو الجسد الموضوعي، الجـــســـد مـــن أجل الملاحظة، الجسد الغريب في العمق، جسد نظرية الرجل الثالث théorie de la troisième personne».[2] هـــذه الـــنظريـــة هي التي ستحكم النص الأفلاطونـــي، فالجســـد سجن النفس، "نفس مقيّدة في جسد، معلقة به، مضطرة إلى رؤية الحقائق من خلاله، وكأنها ترى من نافذة سجن محكم الإغلاق، عميق الجهل".[3] إن الجسد بهـــذا المعنى يهدّد المعرفة، إنه بهذا الحجز للنفس بداخله يصبح عائقا أمامها،ومادام يمثل تهديـــداً وحاجزاً فعليه أن يغيب بدل أن يحضر، أن يُقاد بدل أن يقود، أن يكون مفعولاً به بـــدل أن يكون فاعلاً، يدخل ذلك في سياق احتقار أفلاطوني عام للمادة، فالوجود عنده هو الفكر واتحاد النفس بالجسد معناه تخلّيها عن عالم المثل وفقدانها للمنزلة الإلهية التي كانت تنعم بها.

---

[1]: المرجع السابق، ص 42.

[2]: المرجع نفسه، ص 42.

[3]: Lediraison, Serge et Zernik, Eric; le corps des philosophes, P.U.F, 1ère édition, Paris, 1993, page 52.



يوضح معنى الجسد-السجن، المثال الذي أورده أفلاطون في كتابه "le Phèdre "، وهو مثال الحوذي الماهر أو السائق الخبير الذي يقود عربة بفرسين، فرس أسود وفرس أبيض، وهو تمثيل للأنفس عند أفلاطون، فهناك النفس العاقلة وهي "النحن" "le nous"، إنها النفس الخالدة، إنها تمثل العقل والحكمة ذات الطبيعة السماوية فينا وهناك صنفان آخران من النفس، إنهما نفسان ميتتان، النفس الأولى هي الإبيتوميا l'épitumia و تمثل الفرس الأسود إنها تلك النفس المرتبطة بشهوات الأكل والشرب والجنس الجسدية الأرضية السفلى، إنها نفس متهورة تريد أن تتفلت من العربة. أما النفس الثانية فهي التيموس le thumos، و تمثل الفرس الأبيض، تستقر في القلب، تمكن الإنسان من الدفاع، إنها ضمان إرادة الحياة التي تظهر في الشجاعة كما تظهر في الخوف.[1]

أكبر الخطر -حسب أفلاطون- في الإبيتوميا، لأنها الجسد الذي قد يقودنا إلى التيه والفقدان، فلو كان الفرس الأسود هو الأقوى سيفك القيد، قيد الرغبات الشهوانية. أما التيموس فليس خطيراً في ذاته لأن القلب لا يعرف شيئاً بل يحمل إرادة في البقاء والاستمرار ويريد نظام الخير. إن النفس العاقلة هنا أو السائق الماهر للعربة مثل الفيلسوف -الحاكم في الجمهورية، عليها أن تقود العربة بحكمة حتى تضمن الوجود المتوازن في المسير.[2] إن النفس عليها أن تقود الجسد دائماً مادام متهوّراً، يهدّد بالفناء والفقدان.

فرغم أن الجسد الأفلاطوني "الفرس الأسود" حاضر في الوجود لأن العربة لا يمكنها أن تسير بفرس واحد، إلاّ أنّه غائب في الفعل لأنّ الفاعل الحقيقي في عربة الحياة هو النفس.

[1]: المرجع السابق، ص 52.

[2]: المرجع نفسه، ص 53.



إن هـذا التحليل الأفلاطوني يرى في الجسد الرؤية المادية الميكانيكية في مقابل الـرؤية الروحية، رؤية الفناء في مقابل رؤية الخلود، رؤية الدونية في مقابل تعالي وسماوية الروح.

« فالـروح جوهـر خـالص، واللذة الحسية تحط الإنسان نحو الأسفل، نحو التدنـيس والخطيـئة التي تتصل بالجسد»[1]، هذه هي فلسفة الرجل الثالث كما أطلق عليها Patočka، فلسفة الكل ، الوحدة والنفس، وهذا ليس منحى أفلاطون فقط بـل أرسطو أيضاً، يقول Patočka: « إن الماديين (أرسطو) والمثاليين يتقاربون في رؤيتهم للأشياء والأفكار والعالم، إنه يمكن أن يكون الرجل الثالث أيضاً شيئاً أكثر من كونه معنى».[2] لكن ماذا عن الجسد الديني المسيحي؟

هـناك تقسـيم جسـدي توروده النصوص التلمودية في اليهودية حيث تضع حزاما يمفصـل الجسـد إلى قسمين، القسم المرح ويتمثل في الرغبة الشهوانية ويقع في الأسفل تحت البطن، والقسم الأبولوني، السماوي، الصافي ويقع في الأعلى.[3]

وقـد أخذ النص الفقهي الإسلامي بهذه الجغرافية الجسدية عندما استعمل مصطلح "العورة" أو الجسد الأعمى le corps aveugle، لتحديد المنطقة التناسلية للرجل ومنع رؤيـتها، والمـناطق المحرّم النظر إليها في جسد المرأة باعتبارها مناطق شهوة لا يمكن مراقبـتها أو توقعهـا بحكم سمة التهوّر فيها مما يستدعي وضعها تحت سلطة المقدس أو الحرام.

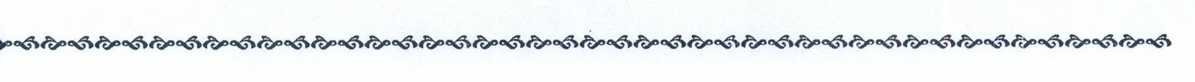
هذا التقسيم القائم على سلطة المقدس الديني هو الذي ستأخذ به النصوص المسيحية حيـث وضـعت الجسد مدنّساً خاصة في جانبه السفلي لأن الدين المسيحي يفضل السماء على الأرض، الأعلى على الأسفل، الهنالِك على الهنا، الواقع الأبدي على الواقع الزمني،

---

[1]: المرجع السابق، ص 4.

[2]: Patočka, Jan, études phénoménologiques, page 46.

[3]: Chebel, Malek, Du Désir, éditions Payot & Rivages, 1ère édition, Paris, 2000, page45.



إذ يؤكـد القدّيس –أغوستين– هذا المعنى عندما يعرف الرغبة الجسدية قائلاً: «هي شهوة الـنفس التي تفضل المطالب الزمنية على المطالب الأبدية»[1]. وبهذا على الجسد المسيحي أن يتخلص من ماديته، يحرم من جنسانيته، فحضوره مناقض للحضور الروحي، إنه يجب الضغط عليه، محاصرة لذائذه، تقوية شأن الروح فيه، علينا أن نضحي به، ولذا كان حدث صـلب المسيح الذي قال لحوارييه: «أنا هو الخبز الذي نزل من السماء، إن أكل أحد من هذا الخبز يحيا إلى الأبـد، والخبز الذي أنا أعطـي هو جسدي الذي أبذله من أجل حياة العالم»[2].

فمادامت الرغبة خراباً للجسد، تشويها لمعناه، يجب أن تقمع، من أجل الحفاظ على حـياة الروح ونقائها، وهذا العمل اتجاه الجسد بمثابة إعادة مستمرة للحدث الإلهي، حدث الصلب.

الجسـد مرتـبط بالمرأة أيضاً، فحواء تمثل الجسد الأنثوي المخطئ عندما سايرت لذاتها فأصبحت نموذجاً للعنة الإلهية وستكون دوماً المتألمة، المنبوذة، المحتقرة[3].

لكن ماذا على المسيحي أن يفعل حتى يتخلص من دنس الرغبة وإثم المرأة؟

حتى لا تكون آثماً من الأحسن أن تكون طاهراً، وحتى تكون طاهراً لا تتبع رغبتك، وحتى لا تتبع رغبتك، لا تهتم بالجانب السفلي من جسدك، لكن كيف تصل إلى هذا المبتغى، مبتغى الطهارة؟ عندما نقطع الأعضاء، نبتر اللسان، ننزع الأعين، نقطع كل حـواس اللمس والشم، ننشر ونقطع اليد حتى لا تشعر بنعومة الجسد ونحن نلمسه. وماذا عن الخيال والحلم؟ أيكون ذلك بوضع محتشدات للذكور على حدة والإناث على حدة؟ إن الخلاص المسيحي يتمثل في الرهبانية والانعزال عن الأجساد الراغبة[4].

---

[1]: المرجع السابق، ص 43.

[2]: محمود، إبراهيم، (تدوين التاريخ جسديا)، مجلة كتابات معاصرة، الشركة العربية للتوزيع، 1997، العدد 29، ص31.

[3]: المرجع نفسه، ص 31.

[4]: Chebel, Malek, Du Désir, page 45.



إن الحكــم المسيحي على الجسد يتفق مع النسق اليوناني وخاصة الأفلاطوني من حيث كونه حكماً أخلاقياً وهذا ما جعل الأسئلة الفلسفية حول الجسد غير مناسبة، لكونها لا تحيل إلى فاعليته وحضوره.

فهل سيتواصل هذا النمط من الحكم في الفلسفة الحديثة؟

إن ديكارت ورغم ما يشير بعض المفكرين إلى تأسيسه للجسد الذاتي، إلاّ أنّ ثنائيته تفرق بين النفس كشيء مفكّر والجسم كشيء ممتد، أي أنّهما حقيقتان مختلفتان، لكن أيهما الأصل وأيّهما العرض؟

هــناك التــباس يعتري الفلسفة الديكارتية فهي لا تنفي الجسد ولا تثبته إلاّ أنها ترى أن "النفس وحدها هي الذات"[1]، والجسد مجرد امتداد، أو مجرّد آلة يجب اكتشافها، أو بتعبير أدقّ، يمكن أن يكون آلة انطلاقاً من فرضية ديكارت القائلة:«الله قد يخلق آلة تشابه ما أمكن الذات الإنسانية»[2]، ولذا كان كل اهتمام ديكارت وصف هذه الآلة، إن الجسد بهــذا المعنى أصبح موضوعاً للتأمل مثلما سيصبح فيما بعد موضوعاً للملاحظة، إنه ســيبقى مجرد موضوع للوصف، وتتبين النظرة الآلية الديكارتية للجسد من خلال السطور التالية:« أعتقد أن الجسد ليس شيئاً آخر غير تمثال أو آلة من الأرض –الطين– حيث أن الله شكلها من أجل أن تكون شبيهة لنا ما أمكن، لم يضع لها فقط من الخارج لونا وشكلاً وأطرافاً بل وضع لها في الداخل قطعاً –Pièces– من أجل أن تساعدها على المشــي والأكــل والتــنفس»[3]. ويشير ديكارت إلى أن قطع الجسد مشابهة لقطع الساعة، عندما تُجمع تتحرك الآلة، إن هذا التحليل التجزيئي لا يعدو أن يكون إثباتاً لميكانيكيته، التي يمكن التحكم فيها.

إن رؤية ديكارت هذه ستصبح هدف كل العلوم، ذلك أن المدارس العلمية تبحث

---

[1]: سعيد، جلال الدين، فلسفة الجسد، دار أميّة للنشر، ط1، تونس، 1992، ص 12.

[2]: Reichler, Claude et autres, le corps et ses fictions, page 31.

[3]: المرجع نفسه، ص31.



مـــثل ديكـــارت عـــن المحرّك الذي يحرك الجسد-الآلة، إلاّ أنّ ديكارت فصل في شأن المحرك لصـــالح النظرة اليونانية الأفلاطونية، الروح هي المحرك، بل يطلق عليها أرواحـــا حيوانية[1] esprits animaux تتحرك في كل ضروب الجسد ومواقعه مماثلة في ذلك مفهوم le circuit الفيزيائي.

لكن طابع الالتباس في التفسير الديكارتي، جعل Patočka في كتابه:"دراسات فينومينولوجـــية" يتحدث عن حضور للجسد عند ديكارت من خلال تجربة الحلم. إذ يرى ديكـــارت أن للحالم جسداً، بديهيا هو جسد يحلم، لكن الشخص لا يمكن أن يكون ذاتاً في مكان ما دون جسد، وهذا ما يجعله يبدع جسداً متخيلا، هذا التخيّل ليست له قاعدة واقعية، فـــإذا كـــان الحـــالم يطير، وكان طيرانه حدثا غير واقعي، إلاّ أن الأكيد أن من يطير هو جســـده، ذلك هو جسده الذاتي وليس جسداً غريباً، في الحلم يرى الشخص نفسه في مكان مـــا، والحديـــث عن المكان يعني حديثاً عن موقع للجسد[2]، لكن Patočka نفسه يرى في حجج ديكارت كثيراً من الغموض من حيث تأكيد الفاعلية الذاتية للجسد، فالنص الديكارتي تحدث عن جسد ذاتي لكن دون أن يكون ذاتاً، تحدث عن جسمي أنا دون أن يكون أنا، إن ثنائية كهذه تبقي الجسد في المرتبة الثانية، تبقيه مغيّباً رغم ما يبدو عنه من حضور.

عـــندما وقف كانط أمـــام الجســـد كموضوع لتأمله أتى بمفهوم "الحساسية" la sensibilité، كجسر بين العقل والعالم، معترفاً بقيمتها لكنه لم يستطع التخلص من "بداهة" الثنائية والفصل والتعالي، فأقام حدوداً بين إقليم العقل وإقليم الحساسية أو متلقيات الحـــواس[3]، ذلك أن الحساسية ليست هي الحس، إن الحساسية عنده هي الحصيلة الوظيفية للحـــواس ناتجة عن حدوس مرتبطة بواقع الأشياء المباشرة، أما الحس فهو حصيلة العقل المحض، إنه الوعي الكلي.

---

[1]: المرجع السابق، ص 35.

[2]: Patočka, Jan, études phénoménologiques, page 49.

[3]: الصفدي، مطاع (هل يمكن سكنى العالم شعرياً؟)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999، العدد 108-109 ، ص 11.



وقـد بيّن Alain Badiou أن كانط تحدث عن الحساسية لكنه لـم يتحدث عن الحـس[1]، ومعـنى ذلـك الجسد عند كانط حساسية لكن ليس حساً، إنه رغم خارجانيته Extériorité إلاّ إنــه مجـرد "عبور" من الخارج إلى الداخل. ذلك أن الحساسية لا تمثل الكائن بل جسر إلى العقل المحض الذي يمثل الكائن حقّاً.

إن الجسد بالمفهوم الكانطي مجرد "تخوم" وليس "كياناً" لأن العقل المحض المتعالي هـو الذي يضع المعـرفة، إن الجسد بهذا المعنى حاضـر في الشكل لكنـه غائب في المضـمون، إنه منفعل وليس فاعلاً، إنه ما يظهر لنا ولكنه ليس حقيقتنا، لأن الحقيقة هي المجرد فينا.

إن كـانط لا يخـرج عن الرؤية الميكانيكية الديكارتية للجسد، بل سيطوّرها عندما يتحدث عن الميكانيكية الاجتماعية، والتي يراها في مجالين:

- **أولا:** مجال الاقتصاد حيث نجد أن كل فرد عدوّ للآخر انطلاقاً من بعد الأنانية، التي تعد المحرّك الأساسي للآلة الاجتماعية.
- **ثانـياً:** مجـال الجمـال، حيث أن الحكم الجمالي لا يتحقق إلاّ إذا عرف من طـرف الآخريـن[2]. وهذا الحكم بمثابة إعادة لمعرفة، كانت قد عرفت في الداخل وهاهي تعـرف ثانـية في الخارج، لأن الإدراك ليس جماعيا، فكانط يعطي الأولوية للداخل على الخارج، إن الجسد الاجتماعي رغم خارجانيته إلاّ أنه يتحرك انطلاقاً من الداخل.

إن هذا النقاش الفلسفي والديني الكلاسيكي حول الجسد، عمد إلى تطوير التعارض بيـن الجسدي والروحي، الخارج والداخل، ففرّق بين العالم المجرد والعالم الملموس، بين مـا يظهـر وما لا يظهر، لكن هذا التفريق والفصل انتهى إلى الانتصار للروح وتغييب الجسد، فأصبح الأخير هو المنفعل الجامد، الذي لا يتحرك من ذاته، ولا يتحدد بفعل ما،

---

[1]: المرجع السابق، ص 11، أشار إلى هذا المعنى Alain Badiou في كتابه :
"Court traité d'ontologie transitoire" page 152-164.

[2]: Reichler, Claude, le corps et ses fictions, page 35.

إنه المنفي الذي فرض على الروح أن تبقى في المنفى، فهل سيستمر هذا التغييب لحقيقتنا البادية فينا؟.

هل سيبقى الجسد هو الملوث، المدنس قبليا كما تصوّره اللاهوت المسيحي؟

هل سيبقى الجسد مجرد الوسيط أو منطقة العبور إلى الذات كما تصورته الحداثة؟ لماذا تبقى الأحكام حول كياننا الجسدي خارج كياننا الجسدي رغم أنه هو الظاهري، الواقعي، الحقيقي؟

الجسد الحاضر **Le corps présent**

لم يفهم الجسد في الثنائية الكلاسيكية الدينية والفلسفية إلاّ في جدليته مع الروح، لقد كان يمثل اللاروح le non-esprit، فكان دوماً الثاني في التراتبية الوجودية، السيئ في التراتبية الأخلاقية، النسبي في التراتبية الجمالية، لكن ما هو الإنسان؟ الجسد ليس أية حقيقة، إنه أنا وليس شيئاً آخر، جسدي هو أنا، وأنا جسدي، حتى أنه يمكن حذف لفظ جسد ليبقى فقط لفظ جسدي*. إن الثنائية الكلاسيكية، والعلوم الحديثة –البيولوجيا– تتحدث عن تنظيم عضوي لا عن إنسان[1].

إن الجسد الإنساني سيعرف حضوراً مركزيا مع الفلسفة الفينومينولوجية بداية من هوسرل، ميرلوبونتي، مين دي بران و هنري ميشال، التي استطاعت تجاوز الالتباس الثنائي في تفسير الكينونة الإنسانية، لتؤسس واحدية تعلي من الجسد، لكن دون سقوط في مادية تقابل المثالية، فقد قدمت تفسيراً جديداً للجسد، إذ لم يعد ذلك –الجسد الموضوعي– الذي استهدفته التأملات الفلسفية، ورفضته الرؤى المثالية، واستنكرته الأحكام الأخلاقية، وأرادت أن تتحكم فيه الدراسات العلمية، بل –جسد ذاتي– عبّر عنه ميرلوبونتي بقوله: « تجربة الجسد ستقوم على فضاء ذاتي، أين يأخذ الجسد مكانه كعين ذواتنا، بعد أن كان مجرد غلافٍ لذواتنا» [2].
لكن ما هو الجسد الذاتي؟

إن النظرة إلى الجسد بالمنظور الفينومينولوجي هي التفكير فيه لا كطبيعة comme nature، و لكن كبنية[3] comme structure متكوّنة من عمليات

---

*: عد إلى كتابات –مطاع الصفدي– الذي يؤكد أن الضمير المتصل في اللفظ العربي جسدي –أبلغ من الانفصال الموجود في اللفظ الفرنسي je suis mon corps.

[1]: Chirpaz, François, le corps, P.U.F, 1ère édition, Paris, 1968, page 02.

[2]: Merleau-PonTy. Maurice, Phénoménologie de la perception, librairie Gallimard, France, 1945, page 173.

[3]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، المغرب، 1999، ص 33.



ذات طابع إدراكي وجودي، أي أن هناك ترابط بين جسدي وجسد العالم باعتبار أن الوعي هو دائما وعي بشيء ما.

فالفينومينولوجيا تنطلق من أنه: « ليس هناك طبيعتان، عقل وجسد بل هناك طبيعة واحدة مزدوجة» [1] و أن العلم –و تعني به البيولوجيا– قد أثبت بأن الجسد ليس مجرد آلة، بل هناك حياة في الجسد الإنساني، "إن الجسد يحيا"[2]، وهذا ما يجعل الجسد الإنساني مختلفاً عن الأجساد الطبيعية، لكن ما هي معالم هذه الحياة؟ هذا تساؤل لا يمكن أن يجيب عنه التفكير الوصفي العلمي، لأن اختصاصه أن يبحث في الآلة، وليس في الحياة، إن الجسد بهذا الاكتشاف العلمي أصبح حقيقة خافية عن العلم، وبالتالي لا بد من تفكير آخر، من فلسفة، تستطيع أن تفسّر الإيجابية الثانية في الجسد الإنساني. إن الحياة بالنسبة للماديين مستقلة عن الوعي، وهي بالنسبة للمثاليين مجرد موضوع للوعي، أما ميرلوبونتي فيقول: « الآن الجسد الإنساني –وليس الوعي– الذي يجب أن يُفهم كمدرِك للطبيعة من حيث أنه يعيش فيها أيضاً» [3].

إن الجسد بهذا المعنى لم يعدّ مجرد غلاف للذات بل أصبح عين حضورنا في العالم و اتصالنا به، « أن تكون جسداً معناه أن تكون مرتبطاً بعالم» [4]. إنه ليس مادة، بل فضاء espace، أحسّ به من الداخل قبل أن أراه من الخارج، إن المريض الذي يفقد ذراعه، يبقى إحساسه بفضاء ذراعه رغم أنه لا يراها، لذا يستشعر الذراع الغريبة التي توضع له، إنني أستطيع أن أحسّ فضاء جسدي الضخم أو النحيف، مما يؤكد حضور الجسد حتى ولو لم نره ظاهراً ومادياً، « إنه عندما أضع قدمي في حذائي فإنّني أراه، هذا الحكم موجود لدي حتى بالنسبة لأطراف جسدي التي لم أرها» [5].

---

[1]: Merleau-Ponty. Maurice, la nature, éditions du Seuil, Paris, 1994, page 380.

[2]: المرجع نفسه، ص 377.

[3]: المرجع نفسه، ص 379.

[4]: Merleau-Ponty, phénoménologie de la perception, page 173.

[5]: المرجع نفسه، ص 174.



وهذا يعني أنني لا أعرف جسدي من خلال البصر، أو معطيات اللمس، إنّني لا أعرف جسدي من خلال إحساس خارجي ينتقل عبر الأطراف، ولكنّي أعرف جسدي كلية في ذاتي، فتلك الأطراف الظاهرة، وتلك التي ليست ظاهرة هي جسدي كله[1].

الجسد الذاتي، جسد يحيا، يفكر، يتحدث، حسّاس إحساساً مزدوجاً، إنّه ينظر ويُنظَر إليه، يمس ويُمسّ، فعندما ألمس يدي اليمنى بيدي اليسرى، فإنّ يدي اليمنى التي هي موضوع اللّمس تحسّ باللّمس كما تحسّ به اليد اليسرى اللاّمسة، بحيث يصبح جسدي كله لامساً ملموساً[2]، إنّ الجسد هنا ليس مفعولاً به، موضوعاً، بل ذاتاً فاعلة.

إنّ الجسد الذّاتي حركة؛ وهو تحليل أتى به Henry Michel، عندما فسّر رؤية Maine de Biran، المنتقدة للفلسفة الديكارتية، والتي ترى في الجسد الإنساني "حركة إحساس" فالجسد ليس جزءاً من العالم الطبيعي، بل مجموعة من القوى التي نحملها حول العالم، إنّه حركة، و « الحركة ليست واسطة بين الذّات والعالم، إنّها ليست آلة» [3].

أحياناً نتصوّر أنّ الجسد آلة فعلنا في العالم، ونتصوّره أحياناً حامل فعلنا في العالم، ليس هناك انفصال في حركة الجسد بين الداخل والخارج، إذ لماذا نجد أن حركة الإنسان لا تشكل له أية معضلة؟ عندما أقوم بأفعالي دون أن أفكر فيها ليس معنى ذلك أنّ هذه الحركات ميكانيكية، أو غير واعية، بل لأنّ هناك فضاءً شفّافاً بين النفس وحركاتها، ليست هناك واسطة بينهما[4]، ليست هناك مسافة بيني وبين جسدي، ومتى اعترفنا بهذه المسافة غاب الجسد، وأصبح مجرد وهم للوعي.

« الجسد ليس واسطة ولا آلة، لأنّ ما نسميه آلة هو دائماً في خدمة شيء آخر يستخدمه» [5]، في خدمة الوعي، الفاعل، المحرك الذي يستخدمه، و هذا ما يسمّيه

---

[1]: المرجع السابق، ص 175.

[2]: سعيد، جلال الدين، فلسفة الجسد، ص 87.

[3]: Henry, Michel, philosophie et phénoménologie du corps, Presses Universitaire de France, 1ère édition, Paris, 1965, page 82.

[4]: المرجع نفسه، ص 82.

[5]: المرجع نفسه، ص 83.



الكلاسيكيون بوعي الجسد، وكأنّه مختلف عنه، ولذا كانت رؤية ديكارت كما أسلفنا، رؤية ميكانيكـــية، سكونية، لأنّها تجعل من الجسد موضوعاً للوعي، في حين أن الإنسان ليس تفكيراً في الحركة بل هو الحركة عينها.

قـــد نقـــول حسب ديكارت، اليد آلة للوعي في الإحساس بصلابة الجسد، لكن كيف يمكـــن لعضـــو متحرك، نحركه دون أن ندركه؟ إنّنا لا ندرك اليد كموضوع مختلف عنّا، وكـــأنّ شيئاً غريباً يتحرك في جغرافية جسدنا، إنّنا لا ندركها كعضو مستخدم من قبل وعينا، بل إنّ يدنا هي جسدنا، جسدنا الذّاتي، لأنّ الأخير ليس تلك الأطراف التي نتلمسها عندما تتحرك اليد، إنّه حركة اليد نفسها، هذه الحركة الذّاتية هي قوتنا هي نحن. إنّ نظرية الحركة الذّاتية هي نظرية الجسد الذّاتي[1].

إنّ الجسد الذّاتي ليس الجسد الذي هو لي بل الجسد الذي هو أنا، إنّه لا يتركني أبـــداً، إنّـــه معي دائماً لأنّه أنا دائماً. هذا هو البعد الفاعل للجسد، يؤكد حضوره، لا بشكل آلـــي أو تجزيئـــي، بل بشكل كلي، ولعل هذا ما أشار إليه –نيتشه– عندما رأى أنّ الجسد فكرة أعمق من فكرة الروح القديمة، إنّنا نستوعب من خلاله الكثرة، الفضاء، الزمن والحـــركة، إنّ الاعتقاد في الجسد هو دوماً اعتقاد أقوى بكثير من الاعتقاد في الروح أو العقـــل، ولذلك يستعمل –نيتشه– اللفظ leib، وهو لا يعني الجسم بالضبط لأنّ هناك مصطلحاً آخر في الألمانية هو kõrper في حين أنّ leib يعني المجموع، فالكنيسة لا تمثل الجســـم المسيحي، بل تمثّل "le leib christi" أي الجسد المسيحي كمجموع الحقيقة الفيزيائية والروحية التي هي المسيح وكل المسيحيين[2].

بـــناء علـــى هذا التحليل يتبيّن أنّ لجسدنا فاعلية لا ترتبط بأجزائه بل كل جزء فيه يعبّر عن الكل فيه. هذه الفاعلية تحددها الفينومينولوجيا في وظيفتين:

1: المرجع السابق، ص 81-82.

2: Reichler, Claude, le corps et ses fictions, page 36-37.

• **اللغة**: من حيث أنّها نموذج للتعبير الجسدي ومن حيث أنّ للجسد لغة.

• **التجربة الجنسية**: والتي تبيّن بأنّ الإنسان ليس مجرد فكر يستخدم جسده للميل والرغبة، بل جسد يعبّر عن رغبة تستغرق كل كيانه ووجوده. يشير إلى هذا المعنى Claude Bruaire في كتابه: philosophie du corps « لا يعدو أن يكون تعريف الإنسـان بفكره إلاّ تعريفاً مجرّداً لأنّ الرّغبة لا الفكر هي التي تميّز الإنسان وترفض الحيوان» [1].

لكن ماذا تعني لدينا هاتان الفاعليتان؟.

أوّلاً: الجسد يتحدّث.

يقول – دولوز– في كتابه: "logique du sens" : « إنّه يوجد تمثيل إيمائي داخل اللغة، كما يوجد حديث ورواية داخل الجسد» [2]. و معنى ذلك أنّ الجسد فعلا هو المتحدث وليسـت الـنفس أو الوعـي أو أي وجود آخر يتجاوزه ويتحكم فيه. وللحديث الجسدي صـورتان: الصوت الملازم للنطق والتلفظ، وهذا سلوك شفوي، وتعبيرية الحركات وهذا سُـلوك لا شـفوي، وكثـيراً ما تقترن الصورتان في السلوك الواحد كما بيّن دولوز في عـبارته، وحديـث الجسد من خلال التحليل الأنثروبولوجي هو دائماً حديث عن شيء ما وبالنسبة إلى شخص ما، فهناك دوماً حديث إلى فرد آخر يلعب دور المتقبل المؤول، وهنا يتبيّـن لـنا جانب أساسي في الجسد إنّه "اجتماعية الجسد"، ومن أهم الإشارات والحركات التي تشير إلى تعبيرية الجسد نجد:

» **الـرموز**: وهي الأفعال التي تقبل التأويل من قبل أفراد الفئة الاجتماعية، إذ يرى –ميرلوبونتي– أنّ الجسد يمثل " المنظومة الرمزية العامّة للعالم"[3]. والمجتمع هو الذي ينحت رموزه حسب أديانه وأعرافه وأنماط السلطة فيه.

---

[1]: Bruaire, Claude, la philosophie du corps, édition du Seuil, Paris, 1968, page 9.

[2]: سعيد، جلال الدين، فلسفة الجسد، ص 45.

[3]: المرجع نفسه، ص 31.



»**المبيّنات أو الموضّحات**: أي الأفعال التي تصاحب الكلام وتسمح بتوضيحه.

»**التجلّيات العاطفية**: وهي التي تظهر على تقاسيم الوجه، أو الأوضاع والحركات الجسمية المتناسبة مع الإيماءات العاطفية التي تبدو على الوجه.
مثل: وضع الجسد الخاشع في الصلاة، وضع عبوس يميل إلى البكاء أو التباكي ومنحني قليلاً.

»**المعدّلات**: وتعني تلك الأفعال المنظّمة للحديث، تحدد التقدم والتراجع والانتهاء بما يساعد على سرعة التبادل بين الأجساد ومن أهمها:
- **النقط**: و هي الحركات المشيرة إلى انتهاء حديث أو جزء منه كانحناء الرأس أو حركة العين.
- **الوضع**: أي تحركات الجسد لتغيير المسافة بينه وبين الجسد المستقبل.
- **التقديم**: أي الأوضاع الجسدية أثناء الحديث مثل الوضع الجسدي للإمام أو القسّ أمام جموع المصلين.

»**المكيّفات**: وهي الحركات المكتسبة التي تساعد على التكيّف مع الأوضاع المختلفة من أهمّها:
- إشباع الحاجة الجسدية على المستوى العاطفي كملامسة الوجه، أو امتصاص الإصبع.
- التحكم في الانفعالات مثل حركة الهجوم أو الدفاع أو الاحتماء أو العطف أو الافتتان[1].

وتبقى هذه الأنماط منقوصة لأنّ الحركات التعبيرية للجسد متنوّعة ومعقّدة لا يمكن أن نردّها إلى تفسير واحد كالفيزيولوجيا أو علم اللغة أو الأنتروبولوجيا أو التحليل

---
[1]: المرجع السابق، ص 43-44.



النّفسي، لأنّ لغة الجسد ستخترق حقولاً أخرى كالحقل الاجتماعي والفني والدّيني.

لقد انتبهت المجامع المسيحية منذ القدم إلى دور حركات الجسد، في التبليغ والتكوين الديني لغرس التعاليم اللاهوتية والأخلاق المسيحية، فاهتموا بالتمثيل المسرحي، واللعب، والرقص*، وأصناف الرياضة القتالية، مع اقتران ذلك بتلقين الحركات الجسدية "المناسبة" حسب ما تتطلبه قواعد اللياقة والآداب الدينية. فالآداب تقتضي سلوكاً مسرحياً كاملاً ومتواصلاً يتجلّى على مستوى الحركات والإشارات وأوضاع الجسد ورموزه ومبيّناته ومعدلاته ومكيّفاته كما بيّنا سابقاً.

كما اقترن السلوك المسرحي بالتدريب على الخطابة بما يساعد القس على أشكال التحلّي بالوقار، والهيئة الثابتة، المتزنة أثناء الخطابة التي تعتمد الكلام المضخّم، الناجع، فلا يتحرك الجسد دون مبرّر ولا ينحني، ولا يحمل يديه إلى الأمام أو يدلّيهما إلى الجانب كما لو كان أقطعاً[1]، فالحديث المسيحي بهذا المعنى حديث شفوي ولا شفوي في الآن نفسه، إلاّ أنّه يدلّ على مراقبة دينية صارمة لحركات الجسد، وهذا ما سيحلّله فوكو في نظريته حول تكنولوجيا الانضباط والمراقبة، أو جسد السلطة، لأنّ السلطة كما يشير فوكو لا تقول لك لا تتحدث، لا ترغب لكن تريدك أن تتحدث وترغب كجسد منمّط، منتظم، أي لا تتحدث كما تشاء بل تتحدث كما نشاء، كما تشاء السلطة بكل تمثلاتها من زمر اجتماعية، وطبقات دينية ومقدّسات مختلفة.

ثانياً: الجسد يرغب.

إنّ تجربة الرغبة، تجيب عن حالة انتظار سري، لا يكشف عنه، إنّها حالة الحب، لكن ماذا نحب في الرغبة ؟، يجيب F. Chirpaz في كتابه le corps : « ليس في الجسد وحده تولد الرغبة، بل في الاتصال بين الجسد وشيء آخر في العالم» [2].

* : رغم أن المسيحية ترفض الرقص "الناشر للفساد" إلاّ أنها اهتمت بعروض "الباليه" كأسلوب رقص مقبول.

[1]: سعيد، جلال الدين، فلسفة الجسد، ص 46-47.

[2]: Chirpaz, François, le corps, P.U.F, Paris, 1963, page 21.



إنّ تلك الفرحة، التي تغمرنا عندما تقدم إلينا فاكهة، وأملنا في أكلها هو ما يشكل الرغبة، لا يتعلق الأمر هنا، برغبة فم أو عين، أو معدّة بل برغبة تغمر الجسد ككل لتحويل هذا الشيء –الفاكهة– من حالة إلى حالة، إنّها رغبة في الاتصال بالشيء من أجل التحويل، وذلك هو الدّافع في الاتصال الجنسي بين الجسد الذكوري والأنثوي، إنّ كلاًّ منهما يرغب في العلاقة نفسها، في التحويل، من الازدواجية إلى الاتحاد الجسدي، ومن الاتحاد إلى التعدد أو النسل، ومن الفناء إلى إمكانيات الخلود من خلال الأبناء، ويبقى القول أنّ « الرغبة الفمية هي أول ما عرف الموجود الإنساني، إنّ الفم ليس مجرد ثقب في الجسد، إنّه العضو الذي يجعلنا في علاقة مع العالم، إنّه من يتفاعل مع العالم، ومن ينوب عن رغبة مسموح بها أو ممنوعة» [1].

والخطاب الديني، خاصة ما يتعلق بالأديان السماوية، يؤكد فاعلية الجسد من خلال الرغبة، والرغبة الفمية على الخصوص، إذ لو عدنا إلى قصة بداية الإنسانية في الفكر الديني، لأمكننا القول أنّه "في البدء كان الجسد"[2] بدل القول أنّه "في البدء كانت الكلمة" كما ينص الإنجيل.

إنّ بداية الإنسانية كانت جسدية، فما كان الفعل الإنساني ليبدأ لولا شهوتين اعترتا جسد آدم وحواء[3]، شهوة الأكل وشهوة الجنس، واللتين أصبحتا فيما بعد، رمزين للخطيئة الدينية –الأكل الممنوع، والجنس الممنوع–. رغم الاختلاف بين جسدي آدم وحواء جنسياً إلاّ أنّهما لم يكتشفا ذلك إلاّ بعد حدث المنع الإلهي لأكل ثمرة الشجرة، بما شكل تحريضاً جسدياً على الانتهاك، فكان الجسد الأنثوي المستجيب الأول للرغبة الفمية، فحرّض الجسد الذكوري على انتهاك المنع الإلهي وأكل الثمرة من الشجرة، وليس الأكل فعلاً فمياً فقط، بل بدأ برؤية، فرغبة، ثمّ يد، ففم، فمعدة، فإطراح.

---

[1]: المرجع السابق، ص 34.

[2]: محمود، إبراهيم، (تدوين التاريخ جسدياً)، مجلة كتابات معاصرة، ص 27.

[3]: المرجع نفسه، ص 28.



إنّه فاعلية كلية تم فيها تحويل الثمرة من حالة إلى حالة، هذه الفاعلية أدت إلى كشـف السوأة، فاكتشف الجسدان –آدم وحواء– عنصري الذكورة والأنوثة فيهما، فكانت الشهوة الثانية –شهوة الجنس– التي أدّت إلى تحقيق الاتحاد الجنسي بينهما[1]، وكانت بداية التاريخ الإنساني حسب التأويل الديني.

هذا الحدث يؤكد فاعلية –الجسد الراغب– في المستويات التالية:

1. **فعل الأكل** : لولا الطّعام، ورغبة الفم، ما تشكلت الحركة نحو الشجرة، وما حـدث التناسـل وما بدأ التاريخ بناء على التصوّر الديني، إنّ حدث الأكل حدث وجودي، حـتى أنّــه يمكن تغيير الكوجيتو الديكارتي: أنا أفكر إذن أن موجود، إلى مقولة: أنا آكل إذن أنا موجود je mange donc je suis.

2. **الفعل الجنسي**: إنّ الاتصال الجنسي، رغم كونه نتيجة لانتهاك جسدي آدم وحـواء للمـنع الإلهي، إلاّ أنه عبّر عن رغبة الحب وهي رغبة العلاقة بين الجسدين من أجـل العـودة إلى الوحدة الجسدية الأولى، قال أفلاطون: « لقد كان الجسد واحداً و لكن الآلهة هي التي جزّأته» [2]، لذا نجد أنّ كل نصف يحنّ إلى مكمّله عن طريق الرغبة الجنسية، أو الحب الذي يشكل الدّافع الفعلي للوحدة والتواصل.

3. **الجسد الأنثوي أو المرأة**: لقد كانت حواء الواسطة بين عالم الغيب والجسد الآدمـي[3]، في الغواية والتحريض والشهوة. لقد كانت أول من استقبل واستجاب لغواية –الشيطان– ككائن غيبي يدعو إلى الشرّ، فدفعت بآدم إلى ارتكاب الخطيئة، فكان الاتصال الجنسـي وبدايـة الـتاريخ وبقيت المرأة دوماً موضوعاً للاشتهاء ومكاناً لتواصل النسل الإنسـاني، أي مكان الحياة الإنسانية، حيث أصبح جسدها مجالاً للمغامرة والولادة، وكان الفم دوماً وسيلة هذه المغامرة، فبعد أن كان المحرّض للأكل في المغامرة الأولى، سيصبح

---

[1]: المرجع السابق، ص 29.

[2]: المرجع نفسه، ص 29.

[3]: Khatibi, Abdelkebir, Penser le Maghreb, Société Marocaine des éditeurs réunis, Rabat, 1993, page 27.

المحرّض على الفعل الجنسي من خلال القبلة في المغامرة الثانية، مغامرة الحياة، مغامرة حب المرأة.

لكـن المقـدّس الدينـي في كثير من تجلّياته، سيتحوّل إلى سلطة في صالح الجسد الذكـوري، على حساب الجسد الأنثوي، ستحمّل حواء وحدها الخطيئة، رغم أنّ رغبة آدم الفمـية دفعته إلى الأكل أيضاً، ستتحوّل المرأة بعد ذلك إلى جسد مكبوت مراقب بامتياز، جسد اللافعل بعد أن كانت الجسد الفاعل في بداية التاريخ.

إنّ هـذا التحلـيل يفـتح نقاشـاً حول العلاقة بين الجسد والسلطة، الجسد الفردي والاجتماعي، الجسد الذكوري والأنثوي، الجسد والمقدس في الحالة الدينية.

المبحث الثاني: سؤال المقدس والديني.

القسم الأول: المقدس والتباس العلاقة بين الديني والدنيوي.

القسم الثاني: المقدّس، رؤية تراثية.

المقدس والتباس العلاقة بين الديني والدنيوي.

فهـم المقـدس مـن حيث حركيته وتأثيره المستمر في الممارسة الدينية موضوع أثارتـه جلّ الدراسات الفلسفية والاجتماعية والنفسية حول الحدث الديني، سواء كان هذا الحدث تجربة فردية كما بينه (*) **R. OTTO** أو مؤسسة اجتماعية كما حلله دوركايم.

ولعـل أهـم الأسـئلة التي تمركزت حولها الدراسات، سؤال العلاقة بين المقدس والديني والدنيوي؟ سؤال كونية المقدس أمام تنوع الأديان بتشريعاتها الاجتماعية وتجاربها الإيمانية؟

على المستوى الإيتيمولوجي – اللغوي- كلمة Sacré تعود إلى الأصل اللاتيني –Sacer– وترتـبط بلفظ "راديكالي" –Sak– كما تشير كلمة Sacer إلى معنى الانفصال Séparation "من صنع العالم منفصلاً"[1].

وقـد أشار إلى هذا المعنى –مارسيا إلياد– عند تحليل تصور المكان عند الإنسان الديني le religieux فيقسمه إلى مكان مقدس، ومكان غير مقدس، بما يؤدي إلى ما يسميه –إلـياد– بخـبرة "اللاتجانس المكاني"[2] وسبب ذلك هو "الانقطاع –الانفصال– في تصور المكان الذي يحدثه تجلي المقدس"[3] أي تجلي المفارق والسماوي.

ومـن الجذر Sak يأتي لفظ Sainctus (Saint) ويستعمل العهد القديم فعـل Sainctifier، ويعني "قدّس وطهّر" وقد نسبه إلى الله أو لرجال أو أشياء أو فترات زمنية.

(*): رودولف أوتو، مولود في 1860، متوفى في 1937، وهو رجل دين مسيحي قارئ للوتر. له كتاب حول المقدس والدين هو: Le sacré.

1: Auroux, Sylvain, Encyclopédie philosophique universelle, Dictionnaire 2 ,PUF, 2ème édition, Paris, 1988, page 2291.

2: إلياد، مارسيا، المقدس والدنيوي، ترجمة: نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى،سنة 1987، ص 23.

3: المرجع نفسه، ص 24.



كما ارتبطت كلمة Sacer أيضاً بالممنوعات Interdits والطابوهات Tabous[1]. إن هـذا التحديد اللغوي للمقدس يشير إلى علاقته الوثيقة بالخبرة الدينية وكأن كل مقدّس هو ديـنـي في الآن نفسه وبالتالي فهو يعارض كل ما هو دنيوي طبيعي naturel بتعبير -إلياد- وأن كل ما هو مقدّس فهو طاهر وجليل يعارض كل ما هو نجس ومدنّس.

هـذا الالتـباس في المعنى الإيتميولوجي للمقدس سيؤثر على الدراسات والأبحاث حوله فيما بعد، فهذا **R. OTTO** في كتابه « le sacré » وهو من أوائل من بحثوا في المقدس من حيث علاقته بالدين سيتناول مـا أسماه R. Caillois "بالمستوى السيكولوجي للمقدّس" أو "عاطفة المقدّس"[2].

إن المقدس عند R. OTTO شكل من التأويل والتقييم الذي لا يوجد إلاّ في الميدان الديـنـي.[3] إن هناك تقييما خاصاً من الإنسان المؤمن لله، إنّ الله في الخبرة الدينية يختلف عـن أن يكـون فكرة مجرّدة بل هو "قدرة رهيبة تتجلى في الغضب الإلهي"[4]، هذا التقييم لقـدرة الله يشـكل شعوراً بالرّوع والخوف أمام المقدّس، إنّه مصدر "الخشية الدينية أمام الســر الآســر الذي يشيع فيه تمام امتلاء الوجود"[5]. إن هذا الخوف والروع من المقدّس والديـنـي باعتبارهما مرتبطين ببعضهما هو الذي يجعل المؤمن يتجه نحو الخير والحسن ولذلك ارتبط مصطلح المقدّس في الأديان الإنجيلية حسب R. OTTO بكلمة Quadoch (ألمانية) ويمكن ترجمتها بكلمة الحسن Le bon وهو ما يرادف عند كانط "الإرادة الصالحة" La volonté sainte، أي الإرادة التي يكون فيها الواجب العقلي هو الذي يحـرك الفعـل الإنساني وهو ما يعني "الإرادة الأخلاقية الحسنة"[6] La volonté morale parfaite.

---

[1]: Auroux, Sylvain, Encyclopédie philosophique, page 2291.

[2]: Caillois, Roger, l'homme et le sacré, Gallimard, 3ème édition, Paris, 1950, page 12.

[3]: OTTO, Rodolf, le sacré, traduit par: André Jundt, Payot, Paris, 1949 page 20.

[4]: إلياد، ماسيا، المقدس والدنيوي، ص 12.

[5]: المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6]: OTTO, Redolf, le sacré, page 20



إن شعور الروع أمام الغضب الإلهي الذي يغذي اعتقادنا في المقدّس جعل هذا الأخير يرتبط في الخبرة الدينية بمفهوم "الخارق" Mystère وقد أشار OTTO إلى أن الخارق هو الخفي Tout ce qui est caché، الذي لا يمكن فهمه، العجيب، الغريب، وفي عاطفتنا الدينية، كل خارق إيجابي[1]، جليل، طاهر، حسن، أخلاقي، يجب الاعتقاد فيه لأنه مرتبط بالإلهي، والإلهي مختلف تماماً عن البشري والكوني، يشعر أمامه الإنسان بأنه "لاشيء"، "مخلوق" أو "تراب ورماد" كما قال إبراهيم لربه في التوراة (تكوين 18: 27)[2].

يمكن القول أن التحليل العاطفي للمقدس عند OTTO يجعله مرتبطاً بشكل وثيق مع الشعور الديني، لكن هناك وجهة أخرى تناولت المقدس في علاقته بالدين من جانب اجتماعي موضوعي ونعني بذلك دراسات Mauss, Hertz, Hubert, Durkheim[3].

فدوركايم ينطلق من علاقة الدين بالمجتمع "الله هو المجتمع"[4] وبالتالي الفاعلية الموضوعية الاجتماعية للمقدّس باعتباره متماثلاً مع الإلهي، يتميّز بالتعالي عن حياة الأفراد، لذا فهو طاهر خالص Pur أمّا المدنّس فيحيل إلى ما هو نجس Souillé ورغم هذا "فالمقدّس والمدنّس معنيان مرتبطان لا يمكن فهم أحدهما دون الآخر"[5].

إنّه لا يمكن حتى أن نفرّق بينهما لأنّنا لا نعرف من خلال الملاحظات الاجتماعية حسب دوركايم أيّهما مقدّس وأيّهما مدنّس، "فالمقدّس قوة، طاقة تتحرك في ومن خلال المدنّس الذي يثيرها لتفريغها، إنه لا يمكن أن نتصور وجود الأول دون وجود الثاني"[6]، على الرغم من التعارض القائم بينهما من حيث الوظيفة فوظيفة المقدّس –الديني– هي التنظيم الاجتماعي، في حين تمثل وظيفة المدنس الانتهاك الاجتماعي.

---

[1]: المرجع السابق، ص 29.

[2]: إلياد، مارسيا، المقدس والدنيوي، ص 12.

[3]: الزاهي، نور الدين (المقدس في الثقافة العربية الإسلامية)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي بيروت، 1999، العدد 108-109، ص 29.

[4]: Durkheim, Emile, Textes, les éditions de minuit, Paris, France, page 10

[5]: المرجع نفسه ص 64.

[6]: المرجع نفسه، ص 64.



لكن هذا الربط بين المقدّس والديني لا يعير اهتماماً للاختلافات القائمة بين الأديان سواء على المستوى التاريخي بين أديان بدائية وأخرى متطوّرة، أو على المستوى الأفقي من حيث الرؤى والقيم والطقوس، ذلك أن الدين البدائي كان دينا قائما على العلاقة المباشرة مع الطبيعة في جانبها الظاهر والخفي، المألوف والمروّع ولهذا تشكل ذلك الارتباط بين المقدّس والديني، أما في الأديان السماوية الكتابية، فالكتاب أو القول يتوسط بين المؤمن وما يحيط به، فالعالم ينكشف هنا وفق منطوق الكتاب[1]، ومن هنا سيتميّز المقدّس عن الديني رغم ارتباطه به، لأنّ المقدّس هنا سيخضع للكتاب الديني الذي سيكيّفه تكييفاً جديداً، فيبقي خصائص ومكونات ويستبعد أخرى، سيصبح الكتاب في هذه الحالة وسيطاً في تحديد المقدّس، يضاف إليه وسيط آخر، إنّه كل من كان له حظ الدراية ببواطن وظواهر الكتاب الديني كالراهب أو الحبر أو الفقيه ليتحدّد المقدّس تحديداً آخر وبشكل جديد.

في نفس السياق ووفق رؤية فينومينولوجية يعمد إلياد M. Eliade إلى نفي نسبة المقدّس إلى الإلهي والديني، ويحاول أن يتجاوز التعارض بين المقدّس والدنيوي، إذ يرى أن المقدّس ليس هو الإلهي بل هو "تجلٍّ للإلهي" في الزمان والمكان والأشخاص والأشياء، إنه تجلي لشيء مختلف تماماً[2] إنّ الله تجلى في المسيح حسب الرؤية المسيحية، والخبرة الدينية هي التي تجعل من كل شيء طبيعي شيئاً فوق طبيعي، "فالشيء إذ يجلي المقدّس يصبح شيئاً آخر من دون أن ينقطع عن كونه هو نفسه"[3].

إن الحجر حجر لا شيء يميّزه ظاهرياً –دنيوياً–، أما الذين يرون الحجر رؤية مقدّسة فإن حقيقته المباشرة تتحوّل إلى حقيقة ما فوق طبيعية[4].

---

[1]: الزاهي، نور الدين (المقدس في الثقافة العربية الإسلامية) مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 30.

[2]: إلياد، مارسيا، المقدس والدنيوي، ص 13.

[3]: المرجع نفسه، ص 14.

[4]: المرجع نفسه، ص 14.



هذا التجلي للإلهي على ما هو طبيعي يسميه إلياد "الهيروفانيا" أو "التجلي المقدّس" وهنا فقط يتبدّى الفرق بين المقدّس والدنيوي، فالهيروفانيا أو التجلي سيفصل الطبيعي إلى ما هو حقيقي –مقدس– وما هو غير حقيقي –مدنّس أو دنيوي– لكن رغم هذا الفصل يرى إلياد أن إمكانية العبور بين ما هو مقدس وما هو دنيوي، بين ما هو ديني وما هو طبيعي تبقى قائمة، وتلعب الطقوس Les rites دور الجسر الذي يسمح بحدوث هذا العبور من الزمن الطبيعي إلى الزمن المقدّس لأنّها تعيد "التحيين"[1].

فـالطقس في التجربة الدينية يجعل المؤمن يعود إلى الزمن الماضي لا كزمن ميت منـته بل كزمن مؤسس، متجدد باستمرار بحكم فاعلية التجلي الإلهي. الإمكانية نفسها نجدهـا في المكان أو الشخص حيث يمكن للعالم أن يتشكل ويتأسس باستمرار من خلال الهيروفانيا المستمرة، يقول إلياد: "حيثما تمظهر المقدس في المكان انكشف الواقع وحدث العالم"[2].

فكرة الانفصال والتقسيم La séparation هي التي تؤسس نظرة وتفسير إلياد للمقدّس في التجربة الدينية، فالإنسان الديني Le religieux ينشطر عنده العالم إلى قسمين كون Cosmos، وعماء Chaos، فأمـا الـ Cosmos فهو الوجـود المنظم أو عالم الهيروفانـيا وأما الـ Chaos فهو كل ما يهدد العالم المنظم والمقدّس بالدمار والعدم، وتشـير الأساطير الإغريقية والإيرانية واليهودية إلى هذا المعنى فقد كانوا يسمون عالمهم عـالم الآلهة وأعداءهم بقوى العماء[3]، سواء كان هؤلاء الأعداء بشراً أو أرواحاً شريرة، فتحصّـن الرجل القديم وراء الأسوار والمتاهات والخنادق ضد الأعداء من البشر يعادل تحصنه بالاستحكامات الدينية وطقوسها ضد الأرواح الشريرة وشعوذة السحرة. لقد كانت التجربة الدينية ولازالت عند إلياد دفاعاً عن الوجود –الكوسموس– الهيروفيني من خلال

---

[1]: الزاهي، نور الدين (المقدس في الثقافة العربية الإسلامية)، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 32.

[2]: المرجع نفسه، ص 32.

[3]: إلياد، مارسيا، المقدس والدنيوي، ص 47.



محاربة العماء، بل حتى الإنسان المعاصر لازال إلى اليوم ينعت كل عدو لحضارته بقوى العماء والشر والظلمات[1].

لقد أصبح المقدس مع إلياد "تجربة وجودية"[2] يعبر من خلالها الإنسان الديني ليعيش في زمن الآلهة أو الزمن الأول، بفضل الطقوس أو الأساطير. إن رؤية الهيروفانيا على الرغم مما تحمله من وجود تعارض بين الديني المقدس والدنيوي المدنس لكنّها تسمح بإمكانية العبور من طرف لآخر.

R. Caillois يتصور علاقة أخرى بين المقدّس و الدنيوي في كتابه L'homme et le sacré ، فرغم كونه يربط بين المقدس والديني إذ يعدّه "وسيلة كل ديانة أو سلطة"[3] باعتبار أن "الدين هو إدارة المقدس"[4] كما يقول H. Hubert، ورغم أنه يرى أن المقدس يعرض نفسه كفضاء ثابت في الأشياء -أدوات الدين-، و الأشخاص -رجال الدين-، والأماكن -الكنائس، المعابد، المساجد-، الأزمنة -الأحد، الجمعة، السبت-، ورغم أن المقدّس عنده يعرض نفسه كمانع ومحرّم[5] Comme interdit، فيتفق بذلك مع دوركايم الذي يقابل بين المقدس والدنيوي، إلاّ أنه يتصور إمكانية نفاذ أحدهما إلى الآخر، إمكانية تخلي أحدهما أو كليهما عن طبيعته. يقول Caillois: « لا يمكن حماية المقدس من بشرقته بواسطة المدنس»[6] أي نفاذ المدنس إليه، بهذا لا يصبح المقدس محصوراً في طبيعة ثابتة مرتبطا دوما بالديني والمحرم والطابو بل قد يستدعي فعل الانتهاك والتدنيس، ليصبح المدنس ليس السيئ دوما مقابل الفعل الإيجابي للمقدس، ليس العدم مقابل الوجود، بل يحتفظ لنفسه بإيجابية هو أيضاً أو ما عبر عنه R - Hertz "بالعدم الإيجابي"[7] Le néant actif لأنه اقتراب من الحياة وابتعاد عن الموت، وما

---

[1]: المرجع السابق، ص 49.

[2]: المرجع نفسه، ص 50.

[3]: Caillois, Roger, l'homme et le sacré, page 18.

[4]: المرجع نفسه، ص 18.

[5]: المرجع نفسه، ص 19.

[6]: المرجع نفسه، ص 19.

[7]: Caillois, Roger, l'homme et le sacré, page 20

لأنـــنا نخشـــى المـــرض و الموت"[1]. إن هذا التنافذ بين المقدس والمدنس، يجعل المقدس منشـــطراً إلـــى مقدّس احترام، يحيل إلى ما هو محرّم وممنوع، ينظم الحياة الاجتماعية، يعـــبر عـــن الســـلطة الدينية، ومقدس انتهاك يحيل إلى نظرية الحفل حيث يفتقد الاحترام وينتفي النظام، وتزول المحرمات برعاية المقدس نفسه.[2]

أتصـــور أنه يمكن مقاربة الكتابات الدينية حول الجسد والحب والجنس والمرأة في علاقتها بالمقدس، من خلال هذا الانشطار الذي أشار إليه Caillois في طبيعة المقدس، إذ يمكن أن تعبر عن ذلك التنافذ بينه وبين المدنس.

فكـــايوا Caillois قـــد وجّـــه المقدس وجهة جديدة، تماما فلم يصبح محصوراً في المحرم متماهيا معه، بل أصبح يستدعي فعل الانتهاك بشكل ملازم[3].

فهـــل نجد هذا المعنى في التراث العربي الإسلامي؟ هل هناك رؤية كونية للمقدس أم أن معناه سيخضع للغة والتجربة التاريخية والدينية العربية – الإسلامية؟.

[1]: المرجع السابق، ص 22.

[2]: الزاهي، نور الدين (المقدس في الثقافة العربية الإسلامية)، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 33.

[3]: المرجع نفسه، ص 34.



المقدّس، رؤية تراثية.

علـــى المستوى الإبتيمولوجي العربي، يحيل لفظ المقدس إلى التباس في معناه، فقد يعني الطهارة، كما جاء في التنزيل ﴿وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ﴾ [1]، أي نطهر أنفسنا لك، ومــنه جاء اسم القُدّوس –بضم القاف– أي الطاهر وقد يعني البركة حيث يقال عن صفة الله، القَدّوس –بفتح القاف– أي المبارك[2].

ســيركز جوزيف شلحود[(*)] في كتابه "بنى المقدس عند العرب" على المعنى الأول فيرى أن المقدس طهارة أو قداسة، لقد محور المقدس حول الديني، الإلهي، المفارق، المتعالـــي عن كل ما هو أرضي ودنيوي وطبيعي، لقد وجه المقدس نحو الله فأصبح بذلك بعداً مفارقاً[3]. لكن ما معنى القداسة؟

تتأســس القداســة أو الطهــارة عند شلحود على مفهوم الحرام[4] الذي يستبعد الــرجس والدنس والخبث ففي القرآن نجد: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[5]، كما نجد: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ وَلَا تَمْنُن﴾ [6]، فالطاهر ينتســب إلى السماء –مكان الله– والرجس ينتسب إلى الأرض –مكان الشيطان–، ويبرر شــلحود هــذه الرؤية التي تربط المقدس أو القداسة بالحرام بنظرية ر. سميث من خلال كتابه "قراءات في ديانة الساميين" الذي يؤكد فيه أن كليهما يتجسد في ممنوعات Interdit،

---

[1]: سورة البقرة، الآية 30.

[2]: ابن منظور، لسان العرب، المجلد 5، أعاد بناءه: يوسف خياط، دار الجيل و دار لسان العرب، بيروت، (د – ط)، 1988، ص 33.

[(*)]: جوزيف شلحود: أنتروبولوجي فرنسي، باحث في المقدس عند العرب.

[3]: الزاهي، نور الدين (المقدس في الثقافة العربية الإسلامية)، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 31.

[4]: شلحود، جوزيف، بنى المقدس عند العرب، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996، ص23.

[5]: سورة الأحزاب، الآية 33.

[6]: سورة المدثّر، الآية 4.



وأن كليهما يفرض على كائنات و أشياء من سلطة عليا مناقضة بذلك عالم المدنس أي عالم الدنيوي[1].

ما هو الحرام؟ ينطلق شلحود من الاستعمال اللغوي القرآني لجذر –حرم– اسما أو فعلا أو صفة مثل: حرّم، حرم، حرمات. ويعني به الممنوع أو المحظور الذي يتعارض مع جذر –حلّ– الذي يشير إلى المباح والمسموح به.

إن الحرام أو الحظر أو المقدس الإسلامي يتمحور حول أصناف ثلاثة من الكائنات والأشياء والأماكن، منها ما هو مدنس في جوهره مثل تحريم أكل الميتة والدم والخنزير كما جاء في القرآن، ومنها ما هو دنيوي حرّمه الدين لظرف أو سبب كتحريم الزواج بالأم والأخت والبنت، أو تقديم القربان لغير الله كما جاء في القرآن، ومنها ما هو طاهر في جوهره، منسوب إلى الله، ينتمي قصرياً إلى الألوهة، وهو محظور ومحرّم مؤقتا إذ يمكن رفع الحظر عنه بطقوس معينة[2]، فمكة مكان حرام، لا يدخله –الكافر المدنس– حتى يتخذ طقوس طهارة روحية –إعلان الإيمان– وطقوس طهارة جسدية –الغسل–، ولا يدخله المسلم حتى يأخذ بطقوس الإحرام[*].

تأسيسا على هذا المعنى أرى أن الحرام في التصور الديني الإسلامي لا يتوقف على الكائنات والأشياء والأماكن، بل يتعدّاها إلى مستوى آخر يتعلّق بالأفكار والكلمات وأشكال الاعتقاد، فكما يحظر الفعل تحظر الفكرة والكلمة إذ نجد في الحديث: « إِنَّ العبدَ ليتكلَّم بالكَلِمةِ مِنْ سخطِ الله لا يُلْقِي لهَا بالاً تَهوي به فِي جهنّم»[3].

---

[1]: شلحود، جوزيف، بنى المقدس عند العرب، ص 26.

[2]: المرجع نفسه، ص 27.

[*]: الإحرام: يعني أن الحاج المسلم إلى البيت الحرام، يتجرد من ثيابه المعهود فلا يلبس المخيط والمحيط، بالنسبة للرجل، كما يمتنع عن بعض المباحات مثل الفعل الجنسي، الصيد وغيرهما.

[3]: الصالح، صبحي، منهل الواردين في شرح رياض الصالحين للنووي، الجزء الثاني، دار العلم للملايين، بيروت، (د- ط)، (د – ت)، ص 826.



والنص الديني قرآناً أو حديثاً لا يفصل العمل عن نيته وقصده وفكرته ففي الحديث: « إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِيَاتِ» [1]، مادام الحرام مرتبطاً بالألوهة المفارقة فإنه يتعلّق بما يظهر من أعمال ومـــا يخفى من نوايا وأفكار إذ –لا تخفى على الله خافية– من المنظور الديني، ولذا سنجد أن دنـــس الكافر ليس دنساً جسدياً ولا دنساً عمليا بل هو في جوهره دنس في الاعتقاد والتفكـــير، فالتلوث الجسدي والعملي والنجاسة الأخلاقية والفكرية كلها محاور تتمركز حول المدنس(*)، هو مدنس لأنه غياب للطاعة، وانتهاك للحظر الإلهي، في مقابل ذلك نجد الطهـــارة فـــي التصور الإسلامي من خلال النصوص الدينية، ليست طهارة جسدية أو عملـــية فحسب بل طهارة روحية، طهارة للنوايا و الأفكار، لذا يستعمل القرآن لفظ –التزكـــيـــة– كمـــرادف للطهـــارة ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الأُمِّيِّينَ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [2] والتزكية تعني طهارة القلب والروح والفكر.

إن انـــتقال الإنسان من –دنس الكفر– إلى –طهارة الإسلام– يتم بداية عبر طقوس معنوية روحية تتعلق بالفكر والاعتقاد هي الإيمان والتوبة، ثمّ تتعدّاها إلى طقوس جسدية هي الغسل، الختان وغيرها.

حـــتى أن المسلم لا يمكنه أن يدخل إلى عالم القداسة من صلاة أو صوم أو حج ما لم يمر عبر طقوس معنوية من خشوع ونية ثمّ يتعدّاها إلى طقوس تطهير حسية، جسدية.

و شـــلحود يشير إلى هذا المعنى في تحديد المقدس عندما يقول : «كانت الطهارة خلال فترة طويلة في مكة تغدو في جوهرها طهارة روحية، وفي وقت متأخر سيمثل فعل طهر ومشتقاته، الطهارة المادية» [3].

---

[1]: البخاري، صحيح البخاري، الجزء الأول، كتاب بدء الوحي، دار الهدى، الجزائر (د – ط)، 1992، ص 3.

(*): يذكـــر الشعراني، في كتابه "الميزان"، ج1، ص 101: "أن أبا حنيفة كان حين ينظر في ماء تطهّر به رجل شاب، يقول له: –أقلع عن معصية والديك–، ويقول لآخر في الظروف نفسها: –تب عن الزنا–".

[2]: سورة الجمعة، الآية 2.

[3]: شلحود، جوزيف، بنى المقدس عند العرب، ص 37.

مادام المقدس هو الحرام المتعلق بالسماوي والإلهي أو المنسوب إليه فماذا يعني الحلال في هذا الفضاء إذن؟

إن الحلال هو كل مباح، أو كل ما لا يشكل –خطراً– على المسلم، كل ما يستطيع أن يفعله أو يفكر فيه أو يقوله المسلم خارج مجال الحرام، إنه كل ما طهره المؤمن المتدين من العناصر الخطرة عن طريق الشعائر الدينية المزيلة للمحرمات[1]، فالأضحية تصبح حلالا بمجرد أن يتلفظ المتدين بلفظ البسملة عند الذبح، إن الأضحية يوم العيد، والهدي يوم الحج، ودفع مال الزكاة خلال العام شعائر تطهيرية، تفتح باب الحلال، إن التضحية Le sacrifice بهذا المعنى مفتاح للإباحة يعاد فيها للألوهة ما ينسب إليها، فهي ليست هبة بل إعادة حرة[2] بتعبير جوزيف شلحود.

إن الحلال بهذا المعنى مفهوم لا ينفصل عن الحرام، فهو وجه آخر للاتصال بالقداسة والطهارة انطلاقا من طقس مناسب، فالإباحة تحطيم ما من أجل المقدس الطاهر.

عندما ينظر مالك شبيل للمقدس، ينطلق من مقولة شلحود نفسها حول الازدواجية الدلالية للحرام، وما تتضمنه من منع وإباحة في الآن نفسه من أجل تجنب الرجس والنجاسة Souillure باعتبارها –أي النجاسة– ألما عظيما بالنسبة للمتدين المسلم.

ينطلق شبيل من نظرة بنيوية، شمولية في وصفه لأثر المقدس في التصور الديني الإسلامي عندما يقول : «الحالة المقدسة حالة دائمة في حياة المسلم وقواعدها عميقة» [3].

الحرام عند شبيل هو كل ما أسسته النظريات والمدارس والقوانين المضبوطة، أما الحلال فهو كل ما لا يخالف تلك القواعد الفقهية[4].

---

[1]: المرجع السابق، ص 37.

[2]: المرجع نفسه، ص 38.

[3]: Chebel, Malek, l'imaginaire arobo-musulman, P.U.F, 1ère édition, Paris, 1993, page 125.

[4]: المرجع نفسه، ص 126.



يشير هذا التحليل للمقدس إلى مدى ارتباطه في التراث الإسلامي بتأويل الفقيه وقراءته للنص الديني من خلال النظريات والمدارس أكثر مما هو تعبير عن الإلهي ذاته، وهو موقف يجعل المقدس مفهوم أكثر حركية ومرونة في معناه ومستوى علاقته بالألوهة ونسبته إليها.

كما أن هناك تراتبية في المقدس الفقهي، إذ نجد بداية، درجة الحلال وهو كل مسموح به عموماً، فالسنة وتعني ما يقلد فيه النبي في الأعمال والأقوال، ثم المباح وهو المقبول الطيب، فالفرض وهو ما وجب القيام به، فالمكروه وهو ما لا يقبل القيام به دون جبر أو إلزام وصولاً إلى درجة الحرام وهو الممنوع والمحظور جبراً وإلزاماً[1].

ويصنف شبيل الممنوعات أو المحرمات الفقهية إلى ثلاثة مستويات من التحريم: مستوى الممنوعات الغذائية، مستوى الممنوعات الاجتماعية، ليضيف مستوى جديداً لم يفصل فيه شلحود من قبل، إنه يتعلق بالممنوعات الجسدية أو ما يسميه بالحياة الخاصة فيتحدث عن منع يرتبط بالمزاج، واللباس، والعلاقات الجنسية، فيمنع الزنا، اللواط، السحاق والتخنث[2]، وكل ما يقرب إليها من نظرة عين، أو كلمة حب، بل أن المقدس الفقهي يعمل على تحديد الحب وتوجيه الهوى ليكونا نحو الديني والإلهي دون غيره، ففي الحديث: «لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يَكُونَ هَوَاهُ تَبَعاً لِمَا جِئْتُ بِهِ» .

عندما يتمركز المقدس عند شلحود وشبيل حول مقولتي الحلال و الحرام ويتأسس على مفهوم الطهارة أو القداسة، سيرتفع بذلك ويتصل بالسماء، سيتخلى عن الأرض فتصبح مكاناً للمدنس والنجس، فكل ما خرج عن الأشياء النازلة من السماء -مثل القرآن، الحجر الأسود- أو الأماكن المقدسة يعدّ مدنسا، إنه لا توجد أية قداسة على وجه الأرض إلا في أماكن منفصلة -بتعبير مارسيا إلياد-.

---

[1]: المرجع السابق، ص 127.

[2]: المرجع نفسه، ص 128.



حتى محمد الرسول المؤيد بالذات العليا، لا يعدّ شخصاً مقدساً في التصور الديني الإسلامي، إنه في موضع قدوة روحية وجسدية لا في موضع عبادة وقداسة، إذ لم يكن الاقتراب منه يقتضي طقسا شعائرياً[1] تحطيما للعناصر الخطرة، وفتحاً لباب الإباحة.

إن هـذا التصور يضع تعارضاً صارما بين المقدس والدنيوي. على الرغم ما في تحليل شبيل من مرونة، إلاّ أن هذا التصور يلغي معنى ثريا في المقدس الإسلامي، إنه معنى البركة كما بيّناه في المستوى الإيتيمولوجي، فالبركة تضع تحوّلاً جذرياً في المفهوم فتنزلـه من السماء إلى الأرض، فيها نتحدث عن قداسة أرضية، وطهارة دنيوية، وهو ما أراد شلحود أن يتجنبه بل اعتبره من بقايا التصورات العربية القبلية القديمة التي حافظت على استمراريتها في المخيلة الإسلامية بعد "الوحي" أو ما سيسميه "بالتقوى الشعبية"[2].

لكن البركة ذات معنى أكثر عمقاً وأصالة في التصور الديني خاصة من خلال ما تأسست عليه الرؤية الصوفية في نظرياتها وتجارب أهلها. ستضع البركة الطهارةَ أو القداسـةَ في السماء والأرض على حد سواء، متعلقة بالعلوي المفارق وبالطبيعي الدنيوي المحايث.

إن الطبـيعة ليست نجسة ومدنسة بل طاهرة في جوهرها، ما لم يتخللها خبث بفعل حيوان أو إنسان أو شيطان، ولعل إشارة تؤكد هذا المعنى في الحديث:

«وَجُعِلَت لِي الأَرضُ مَسْجِداً وَطَهُوراً»[3].

إن الـبركة تقتضي بعداً لم يشر إليه شلحود وشبيل إنه بعد الانتهاك في المقدس الديني الإسلامي، وهذا ما نجده في التجربة الصوفية من إمكانية انتهاك الحجب والقواعد الأخلاقـية، والفقهية واللغوية[4]، من خلال طقوسها وكتاباتها المختلفة في المشرق

---

[1]: شلحود، جوزيف، بنى المقدس عند العرب، ص 39.

[2]: المرجع السابق، ص 39.

[3]: البخاري، صحيح البخاري، كتاب التيمم،ج1، ص 128، حديث رقم 328.

[4]: الزاهي، نور الدين، (المقدس في الثقافة العربية الإسلامية)، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 35.



والمغرب، كتابات تأثرت بها بعض المؤلفات الفقهية كما هو الحال بالنسبة لمؤلفات الفقيه الحنبلي ابن القيم الجوزية كما سنبين لاحقاً.

إن قراءة نقدية للتحليلات السابقة تؤكد أن للمقدس في التراث الإسلامي حركية لا تتوقف على فضاءين متعارضين، فضاء الطهارة وفضاء النجاسة، الفضاء العلوي والفضاء السفلي، بل يؤسس على فضاءات ثلاثة جديدة:

◄◄المقدس Le sacré وهو ما تعلّق بالطاهر والطيب وله تراتبية أعلاها الربانية أي ما ينسب إلى الذات العليا –الله–.

◄◄المدنس L'impure يعارض المقدس ويحيل إلى كل ما هو خبيث وله تراتبية أيضاً أعلاها النجاسة.

◄◄الدنيوي Le profane و هو المجال الحاضر بحدود متحركة بين المقدس والمدنس، تحتك به كل الأطراف، يؤطر وينظم هذه الحركية الحلال والحرام[1].

في هذا الفضاء الثالث تحضر إمكانية الانتهاك. فالدنيوي يمكن أن يدخل في فضاء المقدس فلا تصبح الدنيا نجاسة و "فتنة" بل طهارة أو طريقاً إليها وهذا ما يطلق عليه "الدنيوي المقدس" [2] Le profane sacré، كما أن هناك مقدساً دنيوياً Un sacré profane مقدس قابل للانتهاك باعتباره بركة، و روعة ، و امتيازاً عند المتصوفة، ومن تأثر بهم من الفقهاء.

---

[1]: المرجع السابق، ص 36.

[2]: المرجع نفسه، ص 37.



المبحث الثالث: الجسد الإسلامي ومشكلة القداسة.

القسم الأول: الجسد الإسلامي، إشكالية المفهوم.

القسم الثاني: ابن القيم وإشكالية أنسكلوبيديا الجسد الفقهي.

الجسد الإسلامي(*)، إشكالية المفهوم.

أي جسد؟ إن العودة إلى سؤال البداية مبرّر، لأن أي تناول لمصطلح الجسد في الفكر الديني الإسلامي يجعلنا أمام أجساد يحكمها تعدد الخطاب الديني من التشريعي إلى الشعري، ومن الفلسفي إلى الصوفي. إنه يجعلنا أمام حضور هنا وغياب هناك، أمام مركز وهامش، وهذا يقتضي تفاعلا منهجيا مع هذا التعدد للتعامل مع نصوص يتداخل فيها الفقهي، التاريخي والبلاغي، تتداخل فيها التجربة الفردية مع السلطة الاجتماعية بل ويتداخل فيها ويتنافذ المقدس والمدنس، الحلال والحرام، ولذا أتصور أهمية التحليل أو التأويل الذي يتوخى المساءلة أكثر مما يستهدف المعرفة مجمعة، مساءلة تنطلق من أن هناك –جسداً إسلامياً– له محدداته من جهة وله تمثلاته ورموزه وحركاته ولغته وتخيلاته المتنوعة تنوع الفضاء الزمني والمكاني.

إن الجسد الإسلامي بهذا المعنى ليس جسداً عضوياً بل جسد ثقافي رمزي فاعل[1] وفق المنظور الفينومينولوجي، لكن محدداته لا تنفصل عن تمظهرات المقدس الديني باعتبار الجسد هدفا مركزيا للنص الديني في جانب الطقوس والجمالية والجنس.

يمكن القول أن "الإسلام دين للجسد"[2] ولا أعني بالإسلام النص المؤسس فقط، بل كل الحدث الديني التاريخي أي كل الممارسات والكتابات التي تمحورت حول النص، فعندما نتحدث عن القرآن فإننا نتحدث حسب –محمد أركون– عن لغة دينية، نقصد بها كل التظاهرات والصياغات المعبرة عن الروح الدينية؟ من حركات وكلام وشعائر ثم فيما بعد، من كتابة تترجم بواسطتها علاقتها المطلقة بالمطلق وتخون هذه العلاقة أيضا[3]. ولو عدنا إلى منطوق النص القرآني، سنلتمس احتواءه للحركات، والأعضاء، والفضاءات الرمزية للجسد، بل إن كل لغته كما بيّن –أركون– لغة شعرية لا ترتبط بالمنطق

(*): مصطلح استخدمه الباحث المغربي فريد الزاهي للتعبير عن الكتابة الجسدية في مختلف أشكال الخطاب الديني.

[1]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة و المقدس في الإسلام، ص 30.

[2]: Traki, Zannad Bouchra, les lieux du corps eu islam, éditions Publisud, Paris, 1994,page 07.

[3]: أركون، محمد، الفكر الإسلامي –قراءة علمية–، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1987، ص 189.



العقلاني، إنها تغذي الخيال والعاطفة أكثر مما تسجن القارئ في مقولات وتحديات وقواعد عقلانية[1]. إنها لغة ترغيب في جنة موعودة وترهيب من نار موعودة، وهنا سيحضر المقدس الديني لأن أهم سماته، كما بين، -إلياد-، الرغبة والروع في الآن نفسه، أي أن الخاضع للمقدس تتنازعه عاطفتان، حب للإلهي وخوف منه في وقت واحد. مما يؤكد العلاقة بين المقدس والنص المؤسس لكل الكتابات الإسلامية في تنوعها، فكيف نفهم الجسد في الإسلام كنص وحدث؟

يتناول النص القرآني ألفاظ أربعة: الجسم- الجسد- النفس- الروح، الأمر الذي يطرح تساؤلات حول العلاقة بين هذه المفاهيم اتصالا أو انفصالا، تناولها الفقيه الحنبلي، ابن القيم الجوزية كما سنأتي على تحليلها لاحقاً، إذ نجد أن الجسد قد يعني النفس[2]، وهو لفظ يشير إلى الكيان الإنساني ككل كما تبين الآيات التالية: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾[3]، ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[4]، فقد يعني هذا اللفظ هنا الروح أو الجسم أو هما معاً حسب السياق.

فالقرآن يخاطب الروح كما يخاطب جسد المسلم أيضاً، لأن الإسلام دين عقائدي شمولي، لا يستهدف المستوى الروحي للفرد بل حياته وأفعاله اليومية[5]. إن النداء للصلاة أو الحج، نداء لأفعال فيزيائية، لقد استخدم النص القرآني الجسد أو الأعضاء المكونة له من أجل التنظير للعقيدة الدينية من خلال تثبيت معاني القدرة الإلهية في الخلق والتوفي والبعث، فلو عدنا إلى آيات القرآن نجد كيف استخدمت كلمات، المني، النطفة، اللحم، العظم ﴿أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى﴾[6]، ﴿فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا﴾[7]، وكيف تحدثت عن اليد، الرجل والجلد ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ

---

[1]: المرجع السابق، ص 190.

[2]: Traki, Zannad Bouchra, les lieux du corps en islam, page 16.

[3]: سورة الشمس، الآية 07.

[4]: سورة آل عمران، الآية 185.

[5]: المرجع نفسه، ص20.

[6]: سورة القيامة، الآية 37.

[7]: سورة المؤمنون، الآية 14.



تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِّنْ خِلَافٍ﴾[1]، ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُم بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾[2]، لقد وصفت آيات القرآن القلب فجعلته مغلقا، مختوما، قاسيا أحيانا، ولينا، وجلا أحيانا أخرى ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[3]، ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُهُم فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾[4]، ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[5]، كما تحدثت النصوص القرآنية عن أوصاف "الحور العين" كترغيب جسدي في الجنة الموعودة فذكرت أنهن طاهرات، جميلات، مفعمات شبابا، ذوي نهود رائعة، ﴿إِنَّا أَنشَأْنَاهُنَّ إِنشَاءً فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا عُرُبًا أَتْرَابًا لِّأَصْحَابِ الْيَمِينِ﴾[6].

لا نجد حضور الجسد أو أعضائه في نص القرآن فحسب بل هناك الحديث النبوي الذي أشار إلى بعض الأجزاء الجسدية كما جاء في كتاب البخاري، قول النبي: ﴿في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب﴾ كما أن "الحدث النبوي يقترب من كل مسلم"[7]، فمحمد الرجل رغب ورغبت فيه النساء، عانى المعاناة الإنسانية، لقد كانت له حياته الفردية الإنسانية بدون أي تعالي نبوي، أو طقس مقدّس خاص، أو رؤية دينية شخصية، لقد كان يخرج إلى الشوارع والأسواق، يزور أقاربه، يسافر، وفي الآن نفسه، كان يعمل على وضع نموذج لكل مسلم في التقرب إلى الله، لقد كان يضع جسده نموذجا للجسد الاجتماعي الإسلامي، لقد كان جسده نصا(*) أيضاً.

---

[1]: سورة المائدة، الآية 33.

[2]: سورة النساء، الآية 57.

[3]: سورة البقرة، الآية 07.

[4]: سورة البقرة، الآية 74.

[5]: سورة الأنفال، الآية 02.

[6]: سورة الواقعة، الآيات 36-37-38.

[7]: Traki, Zannad Bouchra, les lieux du corps en islam, page 19.

(*): يعرف في الأدبيات الدينية الإسلامية أن أفعال النبي، سنة يجب أن تتبع، تسمى سنة فعلية تضاف إلى السنة القولية.

إن الجسد في الفكر الديني الإسلامي "نقطة الانطلاق في إجلال المطلق"[1] وفي كل مرة يعمد فيها جسد المسلم إلى الاتصال بالمقدس، لابد له من نظام code للدخول والانتهاء، إنه ملزم بالطهارة والنظافة من أجل هدف واحد هو إجلال الله وتعظيمه، وبإمكان فعل جسدي بسيط مثل السلام –تحريك الوجه يمينا ويسارا–، أن يرفع كل المحرمات والممنوعات على الجسد خلال طقس الصلاة، بإمكانه أن يرفع المقدس لأنه جزء من نظامه.

رغم أن النص الديني الإسلامي، يتوجه إلى الجسد الطقوسي كجسد فردي، مسؤول ومحاسب بشكل فردي، إلاّ أنه يتوخى وضع نموذج مشترك للجسد الإسلامي، جسد اجتماعي موّجه بانضباط نحو المقدس الإلهي، ولو أن النص لا يتحدث عن جسد كلي بل عن جسد جزئي[2].

أما عن الجسد الإسلامي في الحدث الديني التاريخي، فإن مفاهيمه وأهدافه قد تعددت فلم يبق جسداً من أجل الطقس، وتقديس العظمة الإلهية كما عبّرت عنه مرحلة الدين والعقيدة[(*)]، بل أصبحت له تجليات وتمظهرات مختلفة، فقد أصبح جسد المتدين آلة حرب، وعليه يجب علاجه وحمايته، لقد أصبح دعامة الجيوش الإسلامية، والهدف هو تطوير قدراته القتالية[3]، الأمر الذي جعل الجسد يخضع للاصطفاء والانتقاء من أجل اختيار الأفضل الذي يفرض نفسه تقنيا، غذائيا، وتربويا، بل كانت الأجساد المكونة للجيش توضع موضع منافسة عرقية، بحيث أن كل جنس عرقي يقاتل في الحرب حتى يحصل على شرف تمثيل عرقه مقابل الأعراق الأخرى.

يقول نظام الملك –مستشار الملك شاه–[القرن 11] وهو يصف مكوّنات الجيش في مصر: « ها هو نظام السلطان محمود، لقد كان له جيش مكوّن من جنود من

---

[1]: Chebel, Malek, le corps en islam, P.U.F, Quardrige, 1ère édition, Paris, 1986, page15.

[2]: المرجع نفسه، ص 13.

(*): لقد قسم مالك شبيل التعبير عن الجسد في الإسلام إلى مراحل وفترات أولها مرحلة الدين وآخرها مرحلة المجون والعشق.

[3]: المرجع نفسه، ص 18.



مختلف العرقيات؛ أتراك، خراسانيون، عرب، هنود وديلم، وعندما تبدأ الحرب، كل عرقية تريد أن تثبت قدرتها حتى تحصل على التشريف والاستحسان »[1].

لقد كانت غالبية الخطابات والاهتمامات في هذه الفترة تدور حول الدين والطب، بل إن أول الكتب التي ترجمت في بيوت الحكمة البغدادية كانت كتب الطب، لأنها لا تناقض المسلمات الدينية أولا، ولأن الاهتمام الثاني هو جسد المسلم الذي عليه أن يدافع عن الدين ويقاتل من أجله، وبالتالي يجب أن يحمي نفسه من المرض، لقد كان الجسد مستهدفا من أجل الحرب المقدسة –فريضة الجهاد- التي تقتضي أجسادا قوية قادرة على أن تتجاوز صعوبات المكان، وتنافس مختلف الأعراق من رومان وفرس وغيرهم.

كما أصبح جسد المسلم، جسد معاناة، ومقاربة هذه المعاناة، تنطلق من تحليل رؤية البدوي للفضاء الجغرافي، من حيث أنه أول جسد تمثل التعاليم الدينية، والتصادم الذي حدث بين رؤيته والرؤية الحضرية التي تأسست بعد التوسع الإسلامي ودخول مدن حضرية كبرى مثل دمشق، بغداد و مصر(*).

إن « البدوي يسكن الفضاء وليس التراب »[2]، أي أن جسده مدعو دائما إلى الحركة الدائمة من أجل أن يضمن قوته و قوت مواشيه، فلا تعني له الأرض وحدودها شيئاً، إلاّ مجالاً للحركة، ولعل ذلك كان الدافع الأكبر في توسيع الحكم الإسلامي، لكن المدن الكبرى أدت إلى تأسيس "إسلام حضري" كوّن جسداً يميل إلى الاستقرار والانضباط، في مقابل "إسلام بدوي" مكوّن لجسد فردي، حرّ، متحرّك باستمرار، وبما أن البدوي الرحالة، شكل بالمعنى البيولوجي النموذج الأولي l'archétype للمسلم، والفكر البدوي شكل أيضاً النموذج الأولي للإسلام[3]، حدث حينذاك التصادم بين الرؤية البدوية والرؤية الحضرية، وهنا بدأت معاناة الجسد، الذي حاول أن يتمثل النموذج المثالي

---

[1]: المرجع السابق، ص 18.

(*): لقد عرف العرب مدنا في الجزيرة مثل مكة، المدينة والطائف لكنها مدن صغيرة مفتوحة لا تعبر عن حياة حضرية حقيقية.

[2]: Traki, Zannad Bouchra, les lieux du corps en islam, page 43.

[3]: المرجع نفسه، ص 44.



الإسلامي ذو الطبيعة البدوية، بناء على تجارب فردية، ولعل معاناة الفلاسفة، والمتصوفة وحتى بعض الفقهاء تؤكد هذا المعنى، لأنها نماذج لأجساد أرادت أن تشكل تجارب فردية متحرّرة لا تخضع للأطر الاجتماعية.

ولـو عدنـا إلى تجربة –الحلاج– سنجد أنه كان يمثل الرجل الذي يفكر، يعرف ويكتب، الذي يعيش عالما من الحرية، لكن في نفس الوقت، عالما من الحياة اليومية المليئة بالضعف والمعاناة الجسدية أمام نظم المدينة، وقد تصوّر أن ذلك هو السبيل إلى الله حيـث يقول أن "جوهر الله هو الحب"[1] وأن الحب يمرّ عبر المعاناة، النسيان، فناء الجسد من أجل التقرب إلى الله. إن معاناة الحلاج أمام السلطة الزمنية ليس بسبب مواقفه الروحية بل بسبب شكله وأوصافه وسلوكاته الجسدية المصاحبة لتلك المواقف، لم يكن حبسه الذي دام تسع سنين، وموته العنيف بصلبه على أسوار المدينة، لأنه قال في مسجد المنصور ببغداد: "أنا الله حقيقة"، بل لأن شكل لباسه المرقّع كان يمثل نموذجا جسدياً بدوياً مناقضا جذريا لنموذج الجسد الإسلامي الحضري السائد، لقد كان مصير الجسد السقراطي أكثر مروءة وأقل عنفا من مصير الجسد الحلاّجي.

لقد عرف الحدث الإسلامي أيضاً، جسد المجون والمرح، حيث بدأ الاهتمام بالحياة الفـردية، لكـن ليس في شكل معاناة، بل في شكل مرح وشهوة ومجون، فأصبح الجسد الإسـلامي لا يهـتم كثيراً بالمقدس وتعاليمه حتى أن –ابن عربي– قال يوماً بأن مسلمي زمنه يفضلون الحدائق على المساجد[2].

هـنا سنعرف لحظة إبداع واسعة حول اللذات، واللذات الجسدية بشكل خاص، إنها لحظـة المنادمات، الغناء، الحب والعلاقات الجنسية الواسعة في القصور، فترة الخطاب الغزلـي العـذري بكل أبعاده الرغبوية و الروحية، من خلال الكتابة الشعرية، الفلسفية، الصوفية و الفقهية أيضا.

[1]: المرجع السابق، ص 47.

[2]: Chebel, Malek, le corps en islam, page 24.



و يمكن القول أن الكتابة الشعرية في هذا المجال كانت الأكثر حضورا(*)، لأن العربي يعد الشعر أفضل تعبير عن رغباته و هواجسه حتى يقال أنه كان يولد شاعرا.

و لمــا كان الشاعر يعيش ذلك التصادم بين الوحدة البدوية و الحياة الحضرية بين الحــركة و السكون ، الحرية و الانضباط بين اندفاعية الرغبة الفردية و المراقبة الاجتماعية، كان شعر الشوق و المجون أفضل ملاذ له و أحسن حقل للتعبير الجسدي خاصــة في ظل انقسام الزمن، إلى زمن نهاري للتعب و الحرب و المعاناة، وزمن ليلي للمنادمة، واللذة، والخمر و الغناء.

و لــو تأملــنا في الكتابة الشعرية الرغبوية هذه سنجد أنه رغم ما يبدو عليها من الانفصــال عن المقدس الديني إلا أنها مرتبطة به متنافذة معه، فقط تغير الموضوع والمكان، فبدل أن يكون الله، و المسجد، أصبح الحبيبة و ديارها أو أماكن لقائها، ففي شعر الشوق نجد علاقة وثيقة بين الكلام المعبر و أماكن التعبير كالديار و الخيام، فالمحب ليس معــزولا بل مرتبطا بالديار[1]. إنه يعد مكان تواجد حبيبته مكانا مقدسا، إذا مر عليه، وقف وتــأمل و قال شعرا، كمن يقف ليقيم طقوسا و صلاة و يتلو تعاويذ في مكان ديني، و ما لحظة الوقوف على الأطلال، المنتشرة في الكتابات الشعرية إلا دليل على ذلك.

في شعر الشــوق نجد خبرا عن جسد المرأة المحبوبة، بكثير من الحرقة، حــرقة الحب، والرغبة و اللقاء و الاتصال، و كأنها آلهة معبودة، بل إن بعض المتصوفة رأوا فــي الأنوثــة رمــزا للألوهة، أي أن حبها من حب الله كما تصور محي الدين بن عربــي، رغم أن الشعراء قد عبروا عن المرأة بالمجهول أحيانا كأن يستخدم جمع المذكر السالم ليشير إلى حبيبته، لكن يبقى نصا عن جسد امرأة ذات أوصاف نموذجية، ففي شعر الفرزدق، نجد المحب يصف حبيبته بأنها امرأة ذات قامة رشيقة، تستيقظ متأخرة، تتبختر

(*): بدا هذا الصنف من الكتابة الشعرية في الإسلام مع نهاية القرن الثامن مع: جميل، ابن ضريح و غيرهم.

1: Traki, Zannad Bouchra, les lieux du corps en islam, page 56.

فـــي مشـــيتها، حســـناء، باد وجهها، تأكل جيدا، إنه خبر عن جمالية للجسد و حركية في الطبيعة[1]. لقد كان النص الشعري نصا رغبويا –مدنسا– لكن ذا –روح مقدسة– .

إن موضوع الحب و المرأة لم يقتصر على الشاعر فحسب بل تعداه إلى الفقيه أيضـــا، فقد عرف الحدث الإسلامي حركة كتابة فقهية واسعة حول الجسد، الحب ومشـــكلاته و أحوال أصحابه و أوصافهم، إنها لحظة دراسة أفضل طرق العشق و هواجسه.

وقـــد أطلـــق مالك شبيـــل علـــى هذه الفتـــرة بأنهـــا فتـــرة "فقهـــاء الحـــب"[2] les théologiens de l'amour ، وكان الفقيه ابن القيم الجوزية أبرزهم، بما يشير إلى حضور جسدي في الخطاب الفقهي فكيف تمثل هذا الحضور؟.

[1]: المرجع السابق، ص 58.

[2]: Chebel, Malek, le corps en islam, page 24.



ابن القيم(*) وإشكالية أنسكلوبيديا الجسد الفقهي.

يعـد الخطاب الفقهي الإسلامي أحد أشكال تمظهر الدين الإسلامي كدين جمعي له خاصية الشمولية والتعميم، إذ يفرق علماء الأديان بين الدين الفردي والدين الجمعي، فإذا كـان الأول حسـاً أو خبرة يعانيها الإنسان في أعماق نفسه بمعزل عن تجارب الآخرين معـتمدا فـي ذلك على الاستنباط واختبار المقدس من خلال الحالة الانفعالية[1]، فإن الثاني يتمثل في محاولة تحقيق المشاركة والتعبير عن التجارب الخاصة في تجربة عامة، وذلك بخلـق رموز، وتشكيل حركات نموذجية، تستقطب الانفعالات الدينية المتفرقة في انفعالية مشـتركة، معـتمدا فـي ذلك على ثلاثة عناصر أساسية: المعتقد، من حيث أنه موضوع الـتجربة الديـنـية الجماعية، الطقس من حيث كونه فعلا دينيا[2]، يشكل علاقة حميمية بين عـالم الحياة العادية وعالم الألوهية أو عالم المعتقد، إنه شكل من أشكال التقرب من العالم المقـدس، بغية إعادة التوازن الداخلي للفرد والمجموعة الدينية بعد الوضع المشوّش الذي يحـدث الاتصال مع عالم المعتقد، إنه موضع تهدئة[3] للطرح الناتج عن الاتصال بالمقدس أو بغية التخلص من المدنس.

ثالث عنصر يقوم عليه الدين الجمعي هو النص المؤسس(*) الذي يساعد على تثبيت المعتقد الديني وتبرير الطقس المرتبط به.

(*): ترجمـته: هـو شـمس الدين، أبو عبد الله، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز، الزّرعي، الدمشقي، الحنبلي، الشهير بابن القيم الجوزية، لأن أباه كان قيّما على مدرسة "الجوزية" بدمشق.

ولد بدمشق سنة 691هـ.

أحـاط بـثقافات متعددة، علم الحديث، علم الرجال أو الجرح والتعديل، علم الكلام، إضافة إلى الفقه واللغة كما كانت له معـرفة بالـتورات والإنجيل والمزامير، أتقن العبرية والسريانية والفارسية، تلميذ لابن تيمية، وأستاذ لابن كثير، وابن قدامة المقدسي.

توفي بدمشق سنة 751 هـ.

[1]: السواح، فراس، دين الإنسان، منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثالثة، 1998، ص 30-31

[2]: المرجع نفسه، ص 38.

[3]: طوالبي، نور الدين، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة: وجيه البعيني، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1988، ص 38.

(*): فراس السواح، أشار إلى عنصر الأسطورة كثالث عنصر يقوم عليه الدين، لكن هناك فرقا بين الأديان السماوية والوضعية.



تهدف الرموز والحركات النموذجية في الدين إلى وضع قوالب جسدية طقوسيا، فكريا وخلقيا، بحيث تشمل كل الأفراد المرتبطين بهذا الدين، والدين الإسلامي من الأديان الشمولية التي لا تقوم على الأشكال المحدودة للحياة الدينية أو ما يسمى بالعبادة[1] Culte، بل تتعداها إلى محاولة صبغ كل الحياة الاجتماعية العامة صبغة دينية، ولا يعتمد في ذلك على النص الديني المؤسس، بل على خطابات تقوم على هذا الهدف الشمولي وأبرزها الخطاب الفقهي ككتابة تشريعية تشرح الطقس الديني أو العبادة وفي الآن نفسه تعمل على صياغة نموذج عام للحياة الجماعية بتشكيل جسد اجتماعي مشترك، متشابه أو يكاد يكون متشابها، وهذا ما أطلقت عليه أنسكلوبيديا الجسد الفقهي، لأنه جسد منتظم في مجمل الحركات اليومية العملية والوظيفية، ويمكن أن نصنف هذا الجسد الذي يتوخاه الفقه الإسلامي في ثلاثة أقسام:

- <u>الجسد الطقوسي</u>: يصبح فيه الجسد المسلم صورة نمطية تستجيب آليا لمؤسسة المقدس وطقوسه المختلفة سواء ما تعلق منها بالكلمات أو الحركات، طقوس الحياة أو الموت، الراحة أو التعب، اليقظة أو النوم، في الزمن النهاري أو الزمن الليلي. إنه جسد العبادة الدينية بأشكالها وفتراتها وأماكنها.

- <u>الجسد اليومي الاجتماعي</u>: وهو ذلك الجسد المرتبط بالمعاملات والذي يتحول فيه الجسد المسلم إلى سطح لممارسة قدسية العلاقات الاجتماعية[2] ويظهر ذلك في مختلف نشاطات وأعمال الإنسان في علاقاته مع الآخرين؛ فعلى مستوى الطعام والشراب، يطلب الخطاب الفقهي من المسلم أن يقبل على أطعمة ويتجنب أخرى، فيأمره بتفضيل اللحم أو الزيت، أو التمر، أو العسل، وينهاه عن الميتة، والدم ولحم الخنزير وفق النص الديني، إضافة إلى تفضيل التيمن(*) في طريقة الأكل، أما على مستوى العلاقات الجنسية، فيضع

---

[1]: السواح، فراس، دين الإنسان، ص 87.

[2]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص 40.

(*): التيمن هو تناول الأشياء باليد اليمنى، أو تقديم الرجل اليمنى في دخول مكان ما.



الخطـــاب الدينـــي شـــكلا واحد للاتصال الجنسي المقدس بين الذكر والأنثى إنه "الزواج الحــــلال" كمؤسسة مقدسة هدفها إضفاء الشرعية على العلاقة بين الجنسين، "ويحميها" من خطـــر النشـــاط الجنسي "المحرّم" أي الزنا، بل ويتعدّى ذلك إلى كونه يولّد تقوى خاصة تقرّب المسلم من الخالق[1]، إنه بذلك نشاط جنسي يندرج في إطار العبادة الدينية. أما على مســـتوى اللـــباس مـــثلا، فرغم أن الخطاب الفقهي يضع اللباس شكلا من أشكال الزينة والمـــتعة الجمالـــية بناء على النص الديني ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ﴾[2] إلاّ أنه يـــربط بين المتع الجمالية، والمفاهيم العقائدية القدسية، فالغرض من اللباس "سترة العورة" la partie aveugle، بحكـــم خضـــوع الجسد في الإسلام للتقسيم العمودي الذي وضعته النصـــوص التوراتية والإنجيلية، أي إلى جسد علوي مقدس وجسد سفلي مدنس، ليتوخى اللـــباس بذلـــك ستر عورة الرجل المرتبطة بمنطقة ما بين البطن والركبة، وعورة المرأة المـــتعلقة بالجســـد كله ما عدا وجهها وكفّاها، لأن الجمال وفق المنظور الفقهي لا يرتبط بالجســـد، بـــل يعد هذا الأخير مجرد -دال- على حقيقة جمالية كبرى قائمة في الصفات الإلهية المقدسة.

◂ الجسد الحميمي: ويعني تلك السلوكات والأوضاع والحركات الجسدية الشخصية كتلك المتعلقة بنظرة العين، أو هوى القلب، أو طريقة المشي أو أوضاع النوم، وحتى هذه الأفعـــال تفقـــد طابعها الفردي في الخطاب الفقهي، وتندمج في المقدس الديني الذي يحدد الحـــلال والحرام والمكروه والمباح فيها، فالشخص المسلم مطالب بأن يغض البصر، وأن يكون هواه وفق التعاليم الدينية، وأن يمشي دون تكبّر، وأن ينام على يمينه وأن يربط كل أفعاله الجسدية الحميمية بكلمات وتعاويذ كطقوس خاصة.

إن الخطاب الفقهي يستهدف جسدا دينيا شموليا له خصوصية ثقافية ورمزية تجعله

---

[1]: طوالبي، نور الدين، الدين والطقوس والتغيرات، ص 88.

[2]: الكهف، الآية 19.



مختلفا عن أجساد الثقافات الأخرى، لذلك نجد الحرص الديني على مخالفة اليهود والنصارى والمجوس، لا في المعتقد فحسب بل في الفعل الخلقي و الشكل الجسدي، والكتابة الفقهية تحرص على إبراز هذه الرموز، لأنها تريد أن تضفي على المجموعة الاجتماعية الصبغة الدينية المطلوبة، ويكون ذلك صورتين: اللغة والحركات، فأما اللغة فهي الوسيلة التي تلجأ إليه الخطابات والمجموعات الاجتماعية الدينية إلى تطوير فاعليتها عن طريق التواصل بين أفرادها[1]، إن الكلمات وسيلة لنقل القيم والمعايير، وكل خطاب مقدس يعمل على أن يطبع الجسد برموزه ينطلق من فكرة أن الجسد موجود في العالم الاجتماعي وأن على العالم الاجتماعي أن يكون موجوداً في الجسد[2]، ولن يتأتى ذلك إلاّ بالكلمة التي تتخذ صورة الموقف الاجتماعي أو الفقهي في حالتنا بل تتعدى ذلك لتصبح سلطة اجتماعية تضع لجسد المسلم المعايير الممنوعة والمسموح بها وفق إيقاع المقدس وشموليته. كما أن للحركة الجسدية المهمة نفسها لأنها تضمن التواصل « فكل فرد في المجموعة يستخدم اللغة الجسدية من أجل التعبير عن موقفه في الفضاء الزماني لتلك المجموعة»[3]، وبناء على هاتين الصورتين للوظيفة الرمزية في الدين الجمعي كجزء من العالم الاجتماعي، نجد أن كتابات ابن القيم الجوزية في معظمها حتى لا أقول كلها، وبالرغم من أنها تنطلق من جسد جزئي، متأسية في ذلك بالنص القرآني والنبوي، إلاّ أنها تعمد إلى تضخيم الحديث عن بعض الأعضاء الجسدية مثل القلب، العين، اليد، الفرج والنهد لتصبح هذه الكلمات و ما يتبعها من حركات منتظمة ذات بعد رمزي الهدف من ورائه التحكم الكامل في الجسد، إن ابن القيم ينطلق من جسد جزئي ليراقب جسدا كليا، وهذا نلمسه جلياً في كتبه التشريعية والأخلاقية مثل كتاب:"زاد المعاد في هدي خير العباد"، وكتاب "البيان في مصايد الشيطان"، و حتى في بعض الفقرات و الصفحات من كتابه في الحب والمرأة، أي؛ "روضة المحبين ونزهة المشتاقين".

---

[1]: Andrieu, Bernard, les cultes du corps, éditions l'Harmattan, Paris, 1994, page 204.

[2]: المرجع نفسه، ص 204.

[3]: المرجع نفسه، ص 206.

إن ابن القيم ككل فقيه يختلف عن الشاعر أو الفيلسوف في كونه ينطلق من احتياط ديني خاص سببه، مشكلة –القدوة– التي يضفيها على نفسه وكتاباته. إنه يريد دوما أن يجعل من خطابه نموذجا لإضفاء شرعية جديدة تضاف إلى شرعية النص الديني. إن الفقيه لا يستطيع إلاّ أن يكون ذا وظيفة، تتمثل في ضمان تشكيل جسد اجتماعي خاضع للمقدس بامتياز، يأخذ بما أمر به النص وينهى عما نهاه عنه النص، إن جسد الفقيه سيتحوّل بذلك إلى نص رابع[*].

ولعل هذا ما يفسّر لنا ذلك "الاحتياط" الذي نجده لدى ابن القيم وغيره ممن أسماهم –مالك شبيل– بفقهاء الحب، عندما يكتبون في موضوعات تتعلق بالحب والجنس والمرأة، فها هو ابن حزم مثلا يبرّر كتابته لطوق الحمامة بأنه استجاب لطلب صديق له ولولاه لما تكلّف مشقة الكتابة، وهي مشقة ناتجة عن إحساس بالخروج عن مقتضيات –القدوة– الفقهية، حيث يقول في مقدمة الكتاب: « ولو لا الإيجاب لك لما تكلفته، فهذا من العفو، والأولى بنا مع قصر أعمارنا ألاّ نصرفها إلاّ فيما نرجو به رحب المنقلب وحسن المآب غدا»[1].

التردد نفسه نجده عند ابن القيم في كتابه –روضة المحبين ونزهة المشتاقين– وهو يتحدث عن الحب ومراتبه وأسمائه فلا يلبث أن يربط محبة النسوان بمحبة الرحمن و محبة الأوطان ومحبة الصبيان ومحبة القرآن، ويستدرك بأن الله يفضل أهل محبته على سائر المحبين تفضيلا[2].

إن عقدة القدوة والطابع الأنسكلوبيدي للجسد الفقهي الإسلامي هو الذي جعل ابن القيم يضفي طابع القداسة والكونية على الحب رغم أنه فعل جسدي رغبوي فردي حميمي لا يخضع للتنميط والتقنين.

---

[*]: يتحوّل جسد الفقيه إلى نص رابع، بعد القرآن، والسنة القولية، والجسد النبوي كسنة فعلية.

[1]:ابن حزم، طوق الحمامة، في الألفة والآلاف، تحقيق: محمد أمين فرشوخ، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995، ص 16.

[2]: ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية، بيروت، 2001،ص10

إن ابــن القيم يتصور بأن المسلم خاضع لتكليف وليس جسدا عبثيا ونجد ذلك جليا فــي مقدمة كتابه "البيان في مصايد الشيطان" حيث يقول: « أمّا بعد: فإن الله لم يخلق خلقه عبثاً بل جعلهم مورداً للتكليف ومحلاً للأمر والنهي»[1].

لكــن هذا لا يعني أن كل كتابات ابن القيم كانت محتاطة، بل نجد في كتابه –الــروح– تخــيلا حول الجسد، الروح، الحياة والموت يعبر عن قناعات فردية لا ترتبط بالجســد الاجتماعــي السائد، كما أن كتابه "روضة المحبين ونزهة المشتاقين" يندرج في إطــار كــتابات حــرة حول السعادة واللذة الفردية، عرفتها المرحلة الإيروتية من الثقافة الإسلامية، فهذا ابن داوود الظاهري، الفقيه البغدادي سيعد منظّرا للحب اللطيف، وهذا ابن حــزم يقابل احتياطه في مقدمة كتابه –طوق الحمامة– بحديث مستفيض عن جسد رغبوي تجــاوز كل الطابوهات في تلك الفترة، فمن أقواله وهو الفقيه القدوة: « وعنّي أخبرك أنّي أحببت في صباي جارية لي شقراء الشعر، فما استحسنت من ذلك الوقت سوداء الشعر، ولو أنّه على الشمس أو على صورة الحسن نفسه»[2].

إن طابعــي الاحتياط والنمذجة الأنسكلوبيدية من جهة والانفلات والحرية الجسدية علــى مستوى الكتابة من جهة أخرى يجعلنا أمام مساءلة نقدية للجسد الإسلامي لا تتعجل التصــنيف وفوريــة الحكــم، بل دراسة وفق رؤية فينومينولوجية تأخذ بعين الاعتبار كل معاني الفاعلية الجسدية وقد قسّم مالك شبيل الجسد الإسلامي إلى أربع مستويات تمركزت حولها أو بتعبير أدق حول بعضها الخطابات الدينية بما فيها الخطاب الفقهي:

1.الجسد le corps: ويعني به المعطى الأولى، الذي يميزنا، إنه غلافنا ولحمنا، إنــه علامتــنا، وتوقيعــنا في العالم[3]، إنه منبع الحياة والحركة والوعي، المكتسب القبلي الســابق عــن كل روح والمعيار الأول في الوجود، وهو تصور يقترب من مفهوم الجسم

---

[1]: ابن القيم، البيان في مصايد الشيطان، إعداد: صالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت،2000، ص 19.

[2]: ابن حزم، طوق الحمامة، ص 50.

[3]: Chebel, Malek, le corps en islam, page 25



عــند المتكلمة والفلاسفة المسلمين، أي أن الجسد هنا عام يتداخل فيه الجسم الإنساني مع الأجسام الكونية وإن كان شبيل يبحث فقط عن الجسم الإنساني[1].

2. الجسدي **le corporel**: ويعني به تعبيرية الجسد وحضوره في العالم، وذلك أن الجسـد يمسرح دائما تعبيريته عبر أشكال متعددة منها المظهر و تعابير الوجه أو الأعمال والمعـاملات اليومـية أو الجسـد الإخـباري ممثلا في التواصل اللغوي والحركي، إن الجسـدي، هـو ذلك الجسد الاجتماعي المرتبط بالأطر الاجتماعية بما تحمله وتحتويه من شبكات وعلاقات ورموز.

3. الجسدية **la corporéité**: و نعني بها الصبغة البيولوجية لحياة الجسد إذ يتصل بها كل ما يتعلق بالعالم الغريزي ذكوريا كان أو أنثويا[2]، إنها ذلك الجسد الحميمي الفردي الذي لا نريد أن يراه الآخرون[3]، أي كل الأفعال التي نقوم بها ولا نتحدث عنها للآخرين، كالتـبرز، والحـيض والاسـتمناء والاستحلام، ويرتبط بذلك أيضاً الميل والحب والرغبة الفردية والعلاقات الجنسية، أو ما يسمى بالجنسانية.

4. الجسدانية **la corporalité**: و هي الممارسة العليا للجسد في كل تمظهراته التأويلية أي النسبة الذهنية النظرية حول الجسد، إنها تصوراتنا أو تصورات الآخرين نحو أجسادنا[4].

مـن خـلال هـذه الشبكة المفاهيمية للجسد الفاعل، في التصور الديني الإسلامي سنحاول أن نتناول الكتابة الجسدية عند ابن القيم الجوزية.

---

[1]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص 27.

[2]: المرجع نفسه، ص 28.

[3]: Chebel, Malek, le corps en islam, page 17.

[4]: الزاهي، فريد، المرجع السابق، ص 28.



الفصل الثاني

الجسدي *Le corporel* وعلاقته بالمقدس في خطاب ابن القيم.

المبحث الأول: في النفس والجسد .

القسم الأول: النفس والجسد إشكالية فلسفية إسلارمية .

القسم الثاني: النفس والجسد ، ثنائية مقدسة عند ابن القيم

المبحث الثاني: مصير الجسد : الفناء أم الخلود .

القسم الأول: مصير الجسد في الفلسفة الإسلامية: ابن سينا والغزالي.

القسم الثاني: مصير الجسد في خطاب ابن القيم.

المبحث الثالث: المراقبة الجسدية .

القسم الأول: مراقبة الحياة الجنسية في النظام الاجتماعي الإسلامي.

القسم الثاني: المراقبة الأخلاقية للحياة الجنسية عند ابن القيم.

المبحث الأول: في النفس والجسد .

القسم الأول: النفس والجسد إشكالية فلسفية إسلامية .

القسم الثاني: النفس والجسد، ثنائية مقدسة عند ابن القيم

النفس والجسد: ثنائية فلسفية إسلامية.

بما أن الرؤية التحليلية -للجسد الإسلامي- ستبتغي البحث فيه عبر مجموعة من مناطق الفعل و التمظهر، سواء في الجانب الفردي، أو المستوى الاجتماعي، فإن العودة إلى الثنائية الوجودية الميتافيزيقية التي يتأسس عليها الفكر الديني الإسلامي، أصبحت ضرورة، ذلك أنها تحيلنا إلى معنى أساسي في الجسد وعلاقته بالمقدس، إنها ستحيل إلى -الجسدي-، الجسد الذي يخضع للتواصل الديني الاجتماعي، الذي يتموضع مباشرة في الرؤية الدينية المقدسة للوجود، ونعلم أن إشكالية النفس، الروح، الجسد، من الإشكاليات المركزية في الفكر الفلسفي والديني الإسلامي، بحكم الطابع الملتبس الذي عبرت به النصوص الدينية المؤسسة، و المعاجم اللغوية العربية، عن هذه الألفاظ و المفاهيم. ففي القرآن نجد إشارات إلى لفظ الروح، و لفظ النفس، و لفظ الجسد، بإحالات تتأرجح بين اتصال و انفصال، أما الروح فنجد حضوره في النص بصور مختلفة، فهو بعث للحياة، مستمد من الله ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1]، وقد يعني الملك جبرائيل، أو الرحمة، وحتى الرسالة المقدسة، لكن النص يجعله في موضع آخر سراً إلهيا لا يمكن معرفة كنهه و حقيقته ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[2]. لفظ النفس استعماله مكثف في النص الديني، لكنه يحمل طابع الالتباس وأفق التعدد، فيحذر النص من نفس شهوانية أو -أمّارة بالسوء-، و يشيد -بنفس لوّامة-، و يرفع درجتها لأنها تأبى الرذيلة وتردع عنها، ويعد -نفسا مطمئنّة- بالنعيم[3]، وفي السياق نفسه، يتحدث النص عن نعيم جسدي كله أكل وشرب وشهوة جنسية، ليقرّر في سياق آخر من أنّ مصير النفس التوفّي، في إشارة إلى الموت ﴿وَاللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[4].

إيتيمولوجيا، القاموس اللغوي العربي سيتأثر بهذا الالتباس، خاصة بين النفس

---

[1]: ص الآية 72.

[2]: الإسراء، الآية 85.

[3]: مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية -منهج وتطبيق-، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968، ص 121.

[4]: الزمر، الآية 42.



و الـروح، و بين الجسم و الجسد، فالروح قد تعني النسيم –نسيم الهواء– و قد تعني الاستراحة، أو الرحمة، أو الفرح، وقد تشير إلى النفخ، كما قد ترتبط بالنفس، حيث يذكر لسان العرب، أنه يقال: الروح والنفس واحد، غير أن الروح مذكر، والنفس مؤنثة عند العرب[1]. أما النفس فقد تعني حقيقة الشيء، ومنها كانت حقيقة الإنسان، وذاته كلها، وقد تشير إلى الروح أي ما ليس جسما، وتعني الدم، ومن ذلك جاء لفظ النفاس والنفساء، لأن الوضع يرتبط بالدم، وقد تشير إلى الغيب المبهم كما جاء على لسان –عيسى– وهو يكلّم الله ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ﴾[2]، و قد تعني الجسد، كما جاء في القرآن ﴿الذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[3]، في إشارة إلى جسدي آدم، وحواء، ومنه يقال في اللغة، ما رأيت ثمّ نفسا أي ما رأيت أحداً، والجسد يُرى وليس الروح[4].

الجسد بدوره سيلتبس فحواه، بين معاني ظاهرية وأخرى باطنية، وكأن الحدود بين هذه الألفاظ تميل إلى الانمحاء، فقد يعني الجسد، الجسم الإنساني، فلا يقال لغير الإنسان جسد، وقد استعمل في النص القرآني ليدل على المخلوق الذي لا يأكل ولا يشرب، عكس ما هو متعارف عليه من أمر الجسم ككائن تعدّ التغذية من أولى مميزاته، ﴿وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَداً لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ﴾[5] في إشارة إلى الملائكة، وقد يعني الدم اليابس[6]، في دلالة على ارتباط لغوي بمعنى النفس، أما الجسد في الإيتيمولوجيا الصوفية، فهو روح يظهر في جسم ناري أو نوري، كما يقول –ابن عربي– أو روح تمثل بتصرف الخيال المنفصل في جسم ناري كالجن، أو نوري كالأرواح الملكية الإنسانية حيث تعطي قوتهم الذاتية الخلع واللبس. كما يقول –الجرجاني–، أو هو كل ما يقال ويطلق على الصور المثالية، كما

---

[1]: ابن منظور، لسان العرب، المجلد الثاني، ص 1249، 1250، 1251.

[2]: المائدة، الآية 116.

[3]: النساء، الآية 01.

[4]: ابن منظور، لسان العرب، المجلد السادس، ص 688، 689.

[5]: الأنبياء، الآية 08.

[6]: ابن منظور، لسان العرب، المجلد الأول، ص 458.



يقــول –التهانوي[1]– وبالتالي فالجسد غير الجسم، لأن الجسم، شيء مادي مدرك بالحواس وموضوع في المكان، فحيث يوجد جسم يوجد مكان، أو كما عرفه –المعتزلة– بأنه كل ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل[2].

أمــام هذا الالتباس في النص واللغة، حول معاني، النفس، الروح، والجسد، سيعمد الخطاب الفقهي في بداياته إلى التعامل مع ظاهر النصوص الدينية بكل ما يقتضيه هذا الــتعامل مــن احتياط، بل وحرّم بعض الفقهاء من مثل مالك والشافعي كل بحث في هذا الموضوع[3]، إلاّ أن مجــال البحث سيُفتح و بشكــل واسع بكل مــا يتضمنه من الجدل والاختلاف والتأويل، سواء في علم الكلام، أو الفلسفة أو التصوف، وحتى الخطاب الفقهي فــي تطوّره لم يخل من مناقشة واسعة لهذه المسألة، وخيال فسيح في تصوّر معاني النفس والجســد، وقد كانت كتابات ابن القيم، الأهمّ على الإطلاق، خاصة –كتاب "الروح"، الذي استهدف فيه –من حيث كونه فقيها– إيجاد انسجام بين القراءة العقلانية –الدنيوية– والنص الدينــي –المقــدّس–، لكــن لنستعرض قبل ذلك هذه الثنائية الوجودية في المتن الكلامي والفكر الفلسفي الإسلامي، في مساءلة نقدية حول مدى انخراط الجسد في –الجسدي– من خلال هذه النصوص.

يُعدّ النص الكلامي، أول من تعرّض للثنائية الوجودية من حيث جدليتها، في محاولــة لــتحديد معنى وما هية النفس، وقد كان النص اليوناني حاضراً، حيث سيختلف المــتكلمون اخــتلافا يونانــيا حــول طبــيعة النفس وعلاقتها بالجسد، بين مادية مفرطة، وروحانية خالصة، ورؤية تتوسط الاختلاف.

فالماديون أنكروا الطابع الروحي للنفس، واعتبروها جسما أو عرضاً من جسم[4]، فهذا أبو هذيل العلاّف، أحد زعماء المعتزلة، ينطلق من اتجاه حسّي صارم في قولــه أن

---

[1]: ابــن خــزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة: جورج متري، عبد المسيح، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1993، ص 18.

[2]: وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1988، ص 256.

[3]: مذكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، ص 124.

[4]: المرجع نفسه، ص 125.



الـــنفس ليســـت سوى عرض للجسم لا تختلف عن سائر أعراضه الحسية، إبراهيم النظّام يذهـــب أيضا في هذا الاتجاه رغم ما يحمله مذهبه، من تناقض داخلي، إذ يقول: "الروح جســـم لطـــيف مشابه للبدن"[1]. وأبو بكر الباقلاّني، رغم أشعريته إلاّ أنه النصير الأول لـــنظرية –الجوهـــر الفرد– التي أشار إليها –العلاّف–، ويرى أن الروح عرض وأنها ليست سوى الحياة، ويتحدث عن فنائها بفناء الجسد.

أما الروحانيون، فسينفون جسمية النفس، وأنها ليست عرضا لجسم، فلا أبعاد لها، لا طول، ولا عرض، ولا عمق، ولا مكان، لا تماسُّ شيئا ولا يماسُّها شيء، ولا توصف بالحـــركة أو اللـــون أو الطعام، كل ما لها هو العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والحب، والكراهـــية، وقـــد أشار إلى هذا المعنى جلّ المعتزلة قائلين أن النفس علم خالص وإرادة خالصة، وأن العلاقة بينها وبين الجسد تتم بواسطة الروح المنتشرة في البدن، وذكر –إمام الحرميـــن –الجويني– من الأشاعرة، أن النفس جوهر روحي، وأنها من طبيعة إلهية، ولا تفنى بفناء الجسد، وأما من توسّط تلك الآراء، فينطلق من أن النفس شكل البدن وتخطيطه، أي جســـم لطـــيف فـــي الـــبدن وســـائر فيه، وهو رأي قال به بعض الأطباء والمشبهة والمجسمة[2].

الـــنقاش الفلســـفي الإســـلامي حول هذه الثنائية، سوف لن يضع نفسه أمام هدف الانسجام مع النص المقدس، ولكن أيضا، الانسجام مع النص الفلسفي اليوناني، من خلال عمـــل توفيقـــي رغـــم ما يبدو فيه من جوانب إبداعية، سواء على المستوى المفاهيمي أو المنهجـــي. فالنص اليوناني الأفلاطوني والأرسطي، رغم كونه يتفق في أنه نص –نظرية الرجل الثالث– كما يشير Patočka من ناحية تغييبه للجسد، ووضعه الأسفل في التراتبية الوجودية والأخلاقية، إلاّ أن هناك اختلافا في طريقة التحليل، فالنص الأفلاطوني يفصـــل

[1]: مروة، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج2، دار الفارابي، بيروت، (د.ط)، 1985، ص 89.

[2]: مدكور، إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية، ص 126.



بيـن عالميـن، عالم المثل –الأعلى– وهو عالم الروح أو النفس، وعالم الحس –الأسفل– وهو عـالم الجسـد، وأن الجسد سجن للروح، و التي تسعى سعيا دائما للتحـرر منه، والصعود إلى عالمها الأول الذي سقطت منه.

أمـا أرسـطو، فبالرغم من تفريقه بين النفس و الجسد من ناحية المفهوم، إلاّ أنه يتصور انطباقهما وتكوينهما لجوهر واحد هو الإنسان، النفس صورته، والجسد مادته، ولا يمكـن الفصـل بيـنهما مثلما أنه لا يمكن الفصل في –التمثال– بين صورته ومادته إلاّ بتحطـيم التمـثال نفسه، كما يرفض أرسطو فكرة هبوط النفس من عالم علوي لتحلّ في جسـد مـن عالم سفلي، أو أنها ذات مستقلة تحرك الجسم وتدبره، لأن الحياة عنده ليست خـارج الجسد بل صفة ذاتية توجد فيه بالقوة، واتصالها بالجسد اتصال جوهري، أي على هيـئة اسـتعداد كامن، والنفس لا تعطي الحياة للجسد، بل تخرج هذه الحياة من القوة إلى الفعـل، وتجعلها ظاهرة بعد أن كانت خفية[1]. إن أرسطو لم يكن ماديا لأنه احتفظ بمفهوم الصـورة، وأسـبقية الداخل على الخارج، يفرق بين محرّك و متحرّك، لكنه يختلف عن أفلاطـون فـي رفضـه لاستقلال عالم النفس عن عالم الجسد، ويأتي بمفهوم الانطباق، ليتوصـل بالتالـي إلى دور الإحساس كفاعلية جسدية، والحضور الأرسطي بهذه النتيجة سيكون له أثر مهمّ في الرؤية الفلسفية الإسلامية للجسد.

إن الفارابـي، وهو يبحث في ثنائية النفس والجسد، سيتوخى الانسجام بين النص اليونانـي والنص الديني المقدس من جهة، وبين الرؤية الأرسطية والأفلاطونية في النص اليونانـي نفسـه، لكن هذه المحاولة لم تخل من اضطراب وقلق وسقوط في التناقض، فقد كـان أرسطيا من ناحية ماهية النفس وانطباقها مع الجسد حيث يرى أن النفس، كمال أول لجسم آلي ذي حياة بالقوة، وهي صورة للبدن منطبقة فيه كما رأى أرسطو، لكنه يعـود

[1]: قاسـم، محمـود، في النفس والعقل –لفلاسفة الإغريق والإسلام–، المكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1962، ص 68-69.



ليقول أن النفس العاقلة هي جوهر الإنسان عند التحقيق، لأنه يتكوّن من عنصرين أحدهما مـن عالم الأمر أو العالم الإلهي، والآخر من عالم الخلق أي العالم الحسي، ثم يقول بأن الروح الذي لك جوهر من عالم الأمر[1]، وهنا يبدو أفلاطونيا، رغم أنه ينكر وجود النفس قبل وجود الجسد كما رأي أفلاطون، لأن النفس عنده محدثة، وفق مبدأ الفيض، عن العقل الفعـال –واهب الصور– متى كان الجسد مستعدا لقبولها، وأنها مشكلة من مجموعة قوى لا علاقة لها بالعالم العلوي إلاّ ما تعلق بالقوى الأخيرة، فهناك القوى المنمّية والتي تتعلق بالـتغذية والتربـية والولادة، وتشترك فيها جميع الكائنات، والقوى النزوعية، الشهوانية والغضـبية، و تـتعلق بالإنسـان و الحيوان، و القوى المدركة، و فيها صفتان، قوى حاسـة ومتخيلة، وهي للإنسان والحيوان، وقوى ناطقة وتتعلق بالإنسان فقط[2]. لكن النفس تبقى واحدة، لا تتعدّد بتعدد الوظائف، وهذه الوظائف تؤكد صلتها الوثيقة بالجسد، يتوقف وجودها على وجوده، إلاّ أن هذه الصلة تبدو في موقع آخر من منظومة –الفارابي– صلة السـجين بسـجنه، فالنفس مضطرة في هذه الحياة إلى مساعدة الجسد باعتباره محلاّ لها، لكـنها تبحث دوماً عن الانطلاق للبحث عن وجودها الحقيقي، فإذا استردت هذا الوجود، « فكأنها قد أطلقت من محبس مؤذٍ إلى خيرها المُشاكِل لها »[3].

أمـا ابـن سينا، فسيكرّس جهوده لإثبات النفس ونفي الجسد، سيكون أفلاطونيا في الـتفريق بيـن عالم علوي للنفس، وعالم سفلي للجسد، و بالتالي سيؤكد جوهرية النفس وروحانيـتها واستقلالها التام، ويبقى لديه الجسد مجرّد مادة تتركّب من أجزاء وعناصر، فابن سينا في كتابه –الشفاء– سيدافع عن فكرة الإنسان بأنه، غير هذا البدن المحسوس، إن الإنسـان عـنده هو النفس كجوهر روحاني، غير جسماني فاض على هذا القالب وأحياه، واتخذه –آلة– في اكتساب المعارف والفضائل حتى يستكمل جوهره، يقول ابن سينا:

---

[1]: المرجع السابق، ص 73-74.

[2]: الجابري، محمد عابد، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط6، 1993، ص 103.

[3]: الفارابي، أبو نصر، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، موفم للنشر، الجزائر، (د.ط)، 1993، ص 44.



« النفس جوهر روحي بسيط يحلّ في البدن ليعنى بأمره ويدبره كما يحلّ الربّان في السفينة ليدبّر أمرها ويُعنى بها"[1]، و يتخذ لهذا الرأي براهين طبيعية و فلسفية، فيأتي ببرهان الحركة، وهو برهان سقراطي، ليفرق به بين النفس والجسد على أساس نسبة الحركة في كل منهما، ففرق ابن سينا بين حركة إرادية، وحركة قسرية، هناك أشياء تتحرك بذاتها، وأخرى تتحرك بغيرها، والنفس مختلفة عن الجسد لأن الحركة صفة ذاتية فيها، في حين أن البدن يتحرك بها[2]، حيث يقول في ذلك: « إننا نشاهد أجساما تحس وتتحرك بالإرادة، بل نشاهد أجساما تتغذى وتنمو وتولد بالمثل وليس ذلك بجسميتها، فبقي أن يكون في ذواتها مبادئ لذلك غير جسميتها، والشيء الذي تصدر عنه هذه الأفعال فإنا نسميه نفسا »[3]. إن الجسد عند ابن سينا مجرد ثياب للنفس، لكثرة ما يلازمها ألفناه، وامتد إلفنا به، إلى حد الاعتقاد بأنه جزء من ماهيتها وحقيقتها مع أنه ليس كذلك، وهذا هو حالنا مع ثيابنا، « إن لك منك غطاء فضلا عن لباسك من البدن، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرّد، وحينئذ تلحق فلا تسأل عمّا تباشره، فإن ألِمت فويل لك، وإن سلمت فطوبى لك، وأنت في بدنك كأنك لست في بدنك »[4].

الرجل الطائر[5] من أبرز براهين ابن سينا على غياب الجسد و حضور النفس كجوهر إنساني فاعل وأساسي، حيث يضعنا الفيلسوف أمام تخييل لصورة رجل يهوي في فضاء أو هواء وخلاء، حجب بصره عن مشاهدة أعضاء جسده، فكانت النتيجة أنه لن يحسّ بأي عضو من أعضائه، لكنه سيحسّ بوجود نفسه، بدون طول أو عرض أو عمق، لأنها جوهره، فالنفس هي الأصل والجسد هو العرض، كما أن النفس عند ابن سينا لا توازي الجسد، فالتوازي يبدأ لكنه لا ينتهي، فهو غير كامل، إن الجسد ينمو ثم يتوقف ويبدأ في الذبول والانحلال عكس النفس التي تبقى باقية، ولو وازته لانحلت وماتت هي

---

[1]: ابن سينا، الشفاء، ج1 "الإلهيات"، مراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون الطبع الأميرية، القاهرة، (د.ط)، 1960، ص 278.

[2]: قاسم، محمود، في النفس والعقل، ص 81.

[3]: ابن سينا، الشفاء، ج1، ص 279.

[4]: قاسم، محمود، في النفس والعقل، ص 85، عن كتاب ابن سينا –الثمرة المرضية–.

[5]: ابن سينا، الشفاء، ج1، ص 281.



أيضا، إن النفس باستقلاليتها هذه تحل بالجسد كارهة(*)، تسعى دوما للصعود والفرار منه، لكنها قد ترضى بجواره، و تتبع شهواته، وتخضع لرغباته، وتعز عليها مفارقته، فتجهل وتنسى والمعرفة كفيلة بتذكرها لعالمها[1].

أبـــو حامد الغزالي، سوف لن يستهدف انسجام الرؤية الفلسفية الإسلامية مع النص اليوناني كنص مركزي، لكنه سيبحث مسألة النفس والجسد، متوخيا انسجام الرؤية الفلسفية الإسلامية واليونانية مع النص الديني كنص مركزي. لقد أراد أن يعيد للمقدس سلطته في المســائل الفلســفية ولعل هذا أحد أسباب اتخاذه لأسلوب التكفير في مواجهة التفكير في بعض القضايا، لكن رغم رسالته المعادية للرؤية اليونانية إلاّ أنه يأخذ الكثير عن ابن سينا في ماهية النفس وعلاقتها بالجسد، إذ يرى أن النفس جوهر روحاني لطيف[2]، تختلف فــي جوهــرها عن الجسد، ويأتي لإثبات هذه الرؤية بالكثير من البراهين السينوية، لكنه يضـيف بـرهانا شرعيا مقدسا، يشير من خلاله إلى وجود خطاب إلهي خاص للنفس يحذرها من عقاب إن هي أخطأت ويعدها بثواب إن هي أطاعت، بما يدل على استقلاليتها الــتامة، حيــث يقــول: « جميع خطابات الشرع تدل على أن النفس جوهر »[3]، والنفس باعتبارها جوهرا فهي واحدة لكن أسماءها ومرادفاتها تختلف باختلاف أحوالها، ويمكن أن نميز في ذلك بين صنفين: «أحدهما أن يطلق ويراد به المعنى الجامع للصفات المذمومة، وهــي القــوى الحيوانــية المضادة للقوى العقلية»[4]، ويعني بها النفس الشهوانية بالتعبير الأفلاطونــي. وأمـــا الثاني « أن يطلق ويراد به حقيقة الآدمي وذاته، فإن نفس كل شيء حقيقــته»[5]، وهــنا أيضا ستختلف حسب أحوالها، فإن اتجهت إلى الصواب، ونزلت عليها السكنات الإلهية، وفاضت عليها النفحات الربانية، يقال عنها نفس مطمئنة، وإن كانت في نــزاع مــع الجســد، بين المعقولات والطاعات من جهة، والحسيات والبهيميات من جهة

(*): ســقوط الــنفس من العالم العلوي وحلولها بالجسد، لا يعود عند ابن سينا إلى الخطيئة، كما تصوّر أفلاطون، بل لحكمة إلهية.

[1]: قاسم، محمود، في النفس والعقل، ص 95-96.

[2]: الغزالي، أبو حامد، مجموعة الرسائل -معراج السالكين-، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، 1986، ص 103.

[3]: الغزالي، أبو حامد، معارج القدس في مدارج معرفة النفس، شركة الشهاب، الجزائر، (د.ط)، 1989، ص 20.

[4]: المرجع نفسه، ص 15.

[5]: المرجع نفسه، ص 15.



أخرى، سميت نفسا لوّامة، وإن صارت إلى حضيض البهائم وانسلخت عن الفضائل سميت أمارّة بالسوء[1].

وهنا يفرّق الغزالي بين النفس والروح، فالروح، بخار لطيف يصعد من منبع القلب ويتصاعد إلى الدماغ بواسطة العروق، وأيضا إلى جميع البدن فيعمل في كل موضع حسب مزاجه واستعداده، فيكون سببا في حياته وحركته، والروح هو المُبْدَع الصادر عن أمر الله، وهو مفارق للعالم الجسماني، أما النفس فجوهر يجمع بين عالمين عالم إلهي، وعالم مادي، ولذلك تحتوي على قوتين، قوة تتجه شطر عالم الحق، وتولّي الثانية وجهها شطر عالم الجسد فتهتم بأحواله وترعى مصالحه[2].

بناء على هذا سيكون تفسير الغزالي، تقسيما ثلاثيا للإنسان فهو: جسم، نفس وروح. فالجسم هو المؤتلف من العناصر الحاملة لروحه ونفسه وهو الشكل المنتصب ذو الوجه واليدين والرجلين، وأما الروح فهو الجاري في العروق الضوارب والشرايين، وأما النفس فهو الجوهر القائم بنفسه الذي ليس هو في موضع ولا يحلّ شيئا[3]، أي لا مكان له. وعليه فالصلة بين النفس والجسد مجرد صلة عرضية تتمثل في ذلك النزوع الطبيعي للنفس إلى الاشتغال بالبدن والاهتمام بأحواله، والانجذاب إليه، لكن تبقى النفس هي التي تحرك الجسد بقوى خفيّة ومناسبة مثلما يحرك الجسم الثوب بواسطة أعضائه[4].

إن الغزالي بهذا التحليل، والتقسيم الثلاثي للإنسان يريد أن يدمج مفهوم الجسد في معنى –الجسدي– فلا رؤية للجسد في علاقته بالنفس، أو الروح إلاّ وفق التقسيم الثلاثي الذي وضعه النص المقدس. هذا المنحى سيتخذه الخطاب الفقهي هدفا لكن التحليل ليس كالتحليل، والمفاهيم ليست عينها، فابن حزم عندما يتعرض للثنائية التأسيسية للوجود في الفكر الديني، سيعود إلى الأسئلة نفسها، لكنه لا يتجه اتجاها روحانيا، عندما يرى أن

---

[1]: المرجع السابق، ص 16.

[2]: قاسم، محمود، في النفس والعقل، ص 101-102.

[3]: الغزالي، مجموعة الرسائل، ص 88.

[4]: المرجع نفسه، ص 98.



الإنســان هو النفس الناطقة، فهي مناط التكليف والمسؤولية، وهي حقيقة في غاية الخفة[1]، ولو عدنا إلى لفظ الخفة، هل يحيل إلى طابع جسدي للنفس؟ ابن حزم سينتصر للحقيقة الجسدية للنفس، ويرى أنها جسم طويل، عريض عميق، ذات مكان، عاقلة مميزة مصرفة للجسـد، لكـن تختلف عن الجسم المحسوس، لأنها لـو كانت منه، أو مثله لكانت مواتا كالجسـد[2]، ويبرهـن ابن حزم على جسمانية النفس، بالعودة إلى المقدس، ويرى أن هناك إجماعا دينيا بأن الأنفس الإنسانية تنتقل بعد خروجها من الأجسام إلى نعيم أو جحيم، وهذه صـفة الأجسـام. كمـا أنه لا يفرّق بين النفس والروح ويعدّهما اسمين مترادفين لمسمى واحـد، فمعناهما واحد، ليصل على أن علاقة النفس بالجسد علاقة محرك بمتحرّك، فهي المدبّر للجسد والمحرّك له[3].

أمـا الـرؤية الصـوفية لمسألة النفس والجسد، فإنها تنطلق هي أيضا من مركزية المقـدس الدينـي لكنه المقدس المنفتح القابل للتأويل بفضل الخيال الفاعل كإستراتيجية في النص الصوفي، إن ابن عربي، وهو يتناول هذه المسألة، يضعها في إطار تصوّر للإنسان يقوم علـى التوازي بين عالم الأمر و عالـم الشهادة، و على رباعية في التقسيم تعتري العالميـن، فعالم الأمر مكوّن من رباعية تتمثل في الحقائق الكلية، العقل الأول أو القلم، ثم اللوح المحفوظ أو النفس الكلية، ثم تمتد الطبيعة والهباء، و العرش، وقد شبّه، العلاقة بين هـذه المراتـب بعلاقـة جسدي آدم وحواء، حيث كان آدم الموجود الأول على المستوى الإنساني، ثم كانت حوّاء، ليتناكحا و يلدا توأمين تناكحا بدورهما لتستمر الحياة، هذه الرباعية العليا ستتجلى في عالم الإنسان، حيث سيتكوّن الإنسان عند ابن عربي من مراتب أربـع؛ روح وعقل ونفس وجسم، فأما الروح الإنسان فهو خليفة الله في أرض البدن كما جاء في –التدبيرات الإلهية[4]– هذا الروح يحتل وسط الجسم، مكانه القلب، فهو مسكنـه،

---

[1]: بسـيوني، رسـلان صـلاح الديـن، كتاب الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، جامعة القاهرة، القاهرة، (د.ط)، 1985، ص 207.

[2]: المرجع نفسه، ص 214.

[3]: المرجع نفسه، ص 222.

[4]: أبـو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثالثة، 1996، ص 162-163.



والعقـل وزير الروح، أنزله الله من الخليفة منزلة القمر من الشمس -كما جاء على لسان ابـن عربي-، والعقل هنا ليس العقل الاستدلالي الفلسفي، أو القوة المفكّرة، بل هو العقل القـابل لأن يستمد من علوم الروح، يقول ابن عربي -وإنما سمي عقلا لأنه يعقل عن الله كـل يلقـى إليه وهو على المملكة كالعقال على الدابة يحفظها حذار الحران[1]، العقل ليس أساسـا للمعـرفة بـل مجرد مستمدّ لها من الروح القائم في القلب، والنفس الإنسانية ابنة الروح علاقتها به كعلاقة حواء بآدم، إنها بعض الروح كمـا كانت حواء بعض آدم[2]، والفرق بين فعـل النفس و فعـل الروح، أن النفس قابلة للفساد، لأن للنفس علاقة بعالم الألـوان، وللروح حظ لله فيه، فهو أمر إلهي، الملحق الأخير في هذه التراتبية هو الجسم، فهـو الجانـب الظاهر من الإنسان، النفس في هذه التراتبية أو بالأحرى الموازاة، تتوسط الظاهـر والباطن، فهي برزخ جامع للطرفين، كما أن الإنسان يتوسط طرفي المعادلة بين الله والعـالم لأنـه يعد برزخا جامعا للطرفين[3]. إن علاقة الروح بالجسد، كعلاقة الإنسان بالعـالم، وموقـع النفس من الإنسان كموقع الإنسان بين الله والعالم، وكموقع النفس الكلية بين العقل الأول والطبيعة الممتدة، إن الثراء المجازي الذي يلحق موضوع النفس عند ابن عربـي، بحيـث يجعلها تغطي دلالات متعددة، وينقلها من المستوى اللغوي، إلى ممكنات تعبـيرية مفتوحة تقوم على إمكانية التنافذ بين الظاهر والباطن، فمن خلال عمليتي الخيال والمحبة، يمكن للروح أن تتجسدن، و يمكن للجسد أن يتروحن، فالمحبة الصوفية، كما سـنبين لاحقا، يمكن أن تكون عشقا لجمال كائن محسوس هو الأنثى، يتجلى فيه المحبوب الربانـي، إذا كان هذا التنافذ، أو كما يسميه -كوربان- المواءمة بين المرئي واللامرئي، فإن الخيال هو الذي يشكله، فهو الذي يمنح الجسد للروحاني، ويمنح الروح للجسدي[4].

يمكن القول أن التحوّلات المعرفية التي طالت تناول مسألة النفس والجسد في الفكر

---

[1]: المرجع السابق، ص 164.

[2]: المرجع نفسه، ص 165.

[3]: المرجع نفسه، ص 160.

[4]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص 53.



الإســلامي، وقعت في الالتباس الذي فرضه النص الديني المقدس، حيث أن طابع الخفاء فـــي معــنى الروح، وتعدّد معاني النفس والجسد، فسحت المجال لخيال واسع في الكتابة حـــول الموضوع لكنها كتابة انسجام ومطابقة انسجام مع النص اليوناني بالنسبة للفارابي وابن سينا، وكتابة انسجام مع المقدس الديني بالنسبة للغزالي وابن حزم ولعل فعل الخيال وإستراتيجية التأمل عند ابن عربي استطاعا أن يصوغا إمكانيات تنافذ بين الروح، النفس والجســد، مــن خلال إعادة قراءة وصياغة للمقدس نفسه. لكن يبقى أن نقول أن حضور أرسطو الواسع في الرؤية الفلسفية الإسلامية، وما يتضمنه نصه من بعد جسدي، والمدلول المتعدد للنفس، في الخطاب الفقهي والديني الذي ينقلها من المستوى الروحي المتعالي إلى المســتوى الجســدي الشهواني، يشير إلى وجود رؤية أو كتابة جسدية، خضعت لسلطة النص المؤسس فكانت بذلك كتابة حول –الجسدي- بحيث انخرط معنى الجسد في تصور المقدس له، تصوّر يقوم علــى الثنائية الوجودية، والزمنية، والأخلاقية. إن –الجسدي- كمؤسســة جسدية، يتمظهر من خلالها المقدس الديني الإسلامي، سيكون محور كثير من مجــالات الخطــاب الفقهــي عــند ابن القيم ليس في المستوى الوجودي فحسب، بل في المستوى الأخلاقي والجنسي أيضا.



النفس والجسد: ثنائية مقدسة عند ابن القيم.

انطلاقا من القراءة السالفة الذكر لنماذج من التصوّرات الفلسفية والرؤى الدينية الإسلامية حول مسألة النفس والجسد، يتبين لنا أنّها تنطلق رغم اختلاف المنطلقات والأهداف، من تعدّد للمبادئ الحيوية[1]، فجسد الإنسان يبدو مستمداً حياته من مصدرين[(*)] ينتميان ككل قوى المقدس إلى عالم علوي، وعالم سفلي، فالمقدّس الإلهي في التصوّر الإسلامي ليس مفارقاً بل يتجلّى في العالم السفلي، ويسيّر ويتحكّم ويدبّر الجسد الإنساني من خلال الروح، هذا التجلي هو ما عبّر عنه –إلياد– بالهيروفانيا، والحديث عن الهيروفانيا و التجلي سيفضي حتما إلى مبدأ الانقسام أو الانفصال في الزمان و المكان، حيث سينقسم الزمان في الفكر الديني الإسلامي إلى حياة أولى وحياة آخرة، وينقسم المكان إلى أعلى وأسفل وبالتالي ينقسم الجسد باعتباره متفاعلاً مع الزمان والمكان إلى حقيقة مزدوجة، ثنائية، تشدّه الأولى نحو العالم العلوي وحياة الهنالِك، وتشدّه الثانية نحو العالم السفلي وحياة الهنا.

لكن التباس المسألة في النصوص الدينية، فيما يتعلق بمدلول ألفاظ الروح، والنفس، والجسد، والجدل الفلسفي والكلامي الواسع حولها، جعل ابن القيم، يتناولها من جهته بكثير من التحليل و التخييل، لكن بإستراتيجية خطابية مختلفة في تصوّر المنطلقات، و الأهداف المتوخاة. إستراتيجية يحدّدها في تقديمه لكتابه –الروح– عندما يقول: « ويشتمل على جملة من المسائل تتضمّن الكلام على الأرواح، الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة والآثار، وأقوال العلماء الأخيار»[2]، بمعنى أن منطلقات التحليل ستكون النص المقدّس، وأن الأهداف ستكون انسجام كل رأي أو تخييل أو تفسير مع النص المقدّس، والانطلاق من هذه الإستراتيجية مردّه إلى الاختلاف الديني والفلسفي حول كيفية التعامل مع النص ذاته.

---

[1]: شلحود، جوزيف، بنى المقدس عند العرب، ص 104.

[(*)]: أعني بالمصدرين هنا: الله –عالم علوي–، الروح –عالم سفلي– رغم مصدرها العلوي.

[2]: ابن القيم، الروح، تحقيق: محمد إسكندر يلدا، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، 1999، ص 06.



فالفكر الديني الإسلامي له كتاب مقدّس منزّل من السماء، هو القرآن، والمهمّة ستكون فهم المعنى الحقيقي لهذا الكتاب، وفي غياب ظاهرة الكنيسة في الإسلام، وغياب سلطة حبرية تحدّد العقائد، ومادامت مهمّة الفهم والتأمل ضرورة حتى يتواصل التذكير بالمقدّس وأمانة الالتزام به[1]،فالمسألة التي طرحت، كيف نفهم هذا النص المقدس؟ وهنا ظهر الفرق بين الفقيه من جهة، والمتكلّم والفيلسوف والمتصوّف من جهة أخرى، أي بين البقاء عند ظاهر النص، وعندئذ لن يكون للفيلسوف ما يفعله، أو فهم المعنى الباطني للنص.

الفقيه سيقف عند التحليل اللغوي الظاهري، لأن أية محاولة في نظره، للبحث في الباطن، هي تجاوز للمقدس ذاته، باعتبارها صياغة جديدة له غير مرتبطة به، في حين ينبغي أن يكون الفهم وفق المقدّس، لا فهماً للمقدّس. كما أن الفقيه يتصوّر نفسه المؤهل للفهم وفق المقدّس لأنه يقف عند ظاهره دون تأويل، و بالتالي فإن ختم الأقوال و فصل الآراء يكون عنده لا عند غيره فرأيه هو التعبير "الحقيقي" عن المقدس "الحقيقي"، أتصوّر أن هذا هو المنطلق الذي تتأسّس عليه أغلب رؤى ابن القيم حول الجسد بكل تمثلاته وحقول تمظهره، سواء في المستوى الوجودي أو في المستوى الرغبوي الجنسي، ماعدا بعض حالات الانفلات في بعض النصوص كما سنبين في الفصل التالي.

إستراتيجية الفهم وفق ظاهر النص المقدس، هي التي ستحكم تحليل ابن القيم للثنائية الوجودية، النفس والجسد، إنه سيعمد إلى التوحيد وبطريقة آلية بين النصوص الدينية وبين قراءاته وفهمه لها[2](*)، فمجمل القضايا التي ناقشها في كتابه –الروح– نجده يتعرّض فيها بداية إلى الآراء المختلفة الكلامية والفلسفية، ثم ينتهي إلى قوله باعتباره القول الفصل لأنه يعبّر عن –الكتاب والسنة والآثار وأقوال العلماء الأخيار–، بما يجعل رأيه وتحليله وحتى تخييله نصا مقدسا بناء على منطلقاته وأهدافه.

---

[1]: كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، مراجعة: الإمام موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 1998، ص 40، 41، 42.

[2]: أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، ط2، 1994، ص 78.

(*): أبو زيد، يعدّ هذا الشكل من التفكير ميزة عامة للخطاب الديني الإسلامي.



إن ابـــن القيم و هو يناقش المسألة التاسعة عشرة حول حقيقة النفس و العلاقة بينها وبين الروح من جهة، والجسد من جهة أخرى، يربطها بمفهوم الإنسان، لكنه لن ينزع إلى التقسيم الثلاثي الذي اعتمده الغزالي، أو التقسيم الرباعي الذي صاغه ابن عربي، وإن كان فـــي حقيقته يتوجه نحو التوحّد، بل إن ابن القيم سيقف عند التقسيم الثنائي –الإنسان نفس وجســد–، حيث ينكر على –الرازي– قوله بأن الإنسان هو هذا البدن المخصوص، ويراه أبطــل من قول –ابن سينا– الذي يعدّ تفسيره للإنسان تفسيراً روحياً وحسب، ليقول: « بل الذي عليه جمهور العقلاء أن الإنسان هو البدن و الروح معاً» [1]، لكن على ابن القيم أن يضـــع للنفس موقعا بين عالم الأبدان وعالم الأرواح، ولابد أن يعيد صياغة معنى الروح أيضا وطبيعة العلاقة بينهما وبين النفس.

ســينطلق الفقيه من صلب الجدل الكلامي و الفلسفي بين النزعة المادية، و النزعة الروحانـــية، وقـــد أشار إليهما من خلال استعراضه لأقوال أبي هذيل العلاف، و النظّام، والجبائي، من المعتزلة وآرائهم حول جسمانية النفس، كما يقف عند موقف أرسطو قائلا: « وذكـــر عـــن أرســـطا طاليس أن النفس معنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والـــبلى غير دائرة، وأنها جوهر بسيط منبث في العالم كله على جهة الأعمال له والتدبير. وأنـــه لا تجـــوز عليه صفة قله ولا كثرة (...) وأنها في كل حيوان العالم بمعنى واحد» [2] وهنا إشارة منه إلى تعلق النفس بالبدن تعلّق التدبير، كما يشير إلى أقوال الأشعري و آراء الفلاســـفة المشّائين، و ابن سينا، و بعض المعتزلة، في أن النفس ليست جسماً، فلا مكان لهـــا، و لا طول ولا عرض، و لا عمق و لا لون، و لا بعض وأن علاقتها بالبدن ليست علاقـــة مداخلة أو مساكنة أو مجاورة أو التصاق، بل علاقة تدبير له، و يشير هنا إلى تأثرهم برأي أرسطو، لينتهي إلى رأي ابن حزم مؤيداً له في قوله: « النفس جسم طويل

---

[1]: ابن القيم، الروح، ص 201.

[2]: المصدر نفسه، ص 199.



عــريض عميق، ذات مكان، جثة متحيزة، مصرّفة للجسد، (...)، والنفس والروح اسمان مترادفان لمعنى واحد ومعناهما واحد»[1]، مدلول هذا أن ابن القيم سيؤسس موقفه على بعد جسماني للنفس، لكن هل معنى ذلك انه سيؤيد النزعة المادية وهو الرافض لمعنى الإنسان عند الرازي؟

سينطلق الفقيه في توضيح رؤيته لطبيعة النفس من تحليل لغوي، فالنفس جسم لكنه لــيس هــذا الجسم المحسوس بكل ماديته، بل هي « جسم مخالف بالماهية لهذا الجسم المحسوس وهو جنس نوراني علوي خفيف حي متحرك ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فــيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فمادامت هذه الأعضــاء صــالحة لقــبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم مشــابكا لهذه الأعضاء، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية، و إذا فسدت هذه الأعضــاء (...) فارق الروح البدن وانفصل إلى عالم الأرواح» [2]، ثم يضيف معلّقا على هــذا التحلــيل، مؤكّدا إستراتيجيته الخطابية، « وهذا القول هو الصواب في المسألة، وهو الــذي لا يصــحّ غــيره، وكــل الأقــوال سواه باطلة، وعليه دلّ الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، وأدلة العقل والفطرة»[3].

لكــن القــول بــأن النفس جسم، ينفي التمييز بينها وبين البدن، وينفي الثنائية التي ينطلق منها، كما أن الجسم يقبل القسمة، ولو كانت النفس جسما لقبلت أن تقسّم هي أيضا، يــردّ ابن القيم بتفصيل من خلال تحليل لغوي وفلسفي لمعنى الجسم، فيرى أن الجسم عند الفلاســفة والمتكلميــن أعمّ من معناه في لغة العرب، فالجسم عندهم كل ما كانت له أبعاد ثلاثــة، وصــفات الخفة أو الثقل، سواء كان مرئيا أو غير مرئي، فيسمّون الهواء والماء والنار والدخان والبخار أجساما، في حين أن لغة العرب لا تسمي تلك أجساماً، وهذا يعني

---

[1]: المصدر السابق، ص 200.

[2]: المصدر نفسه، ص 201.

[3]: المصدر نفسه، ص 201.



أن قولـه بأن النفس جسم ينطلق من رؤى فلسفية وكلامية أي من نفس منطلقات منتقديه[1]. فالمقصـود عنده، بأن النفس جسم أي أن لها صفاتٍ و أفعالاً، فقراءته لظاهر النصوص المقدسة كشفت له بأن مدلول لفظ النفس في هذه النصوص يشير إلى أنها تتحرك، وتنتقل من حيّز إلى حيّز و تصعد و تنزل، و تدخل و تخرج، و تَرى و تُرى، و تُحبس و تُقبض و تُرسـل، و تَسرح في الجنة، تأكل من ثمارها و تشرب من أنهارها، كما تعذب في النّار وتتألم وهذه كلّها أوصاف جسمية[2].

أمـا القـول بأن الجسم هو كل قابل للقسمة، فيرى ابن القيم أن هذا قول للمعتزلة الذيـن يُـريدون تجريد النفس من صفاتها باسم روحانيتها، كما عطّلوا الصفات عن الرّب تعالى، بدعوى أنه وجود مجرّد لا صفة له ولا ماهية، فكان نفي العلم، والقدرة والمشيئة، والسـمع، والبصر، والعلو على الخلق، رغم أن ذلك يخالف نصوص الدين لأنه في نظره تعطـيل لا توحـيد، فالدليل في نظره على إمكانية وجود جسم لا يعرف القسمة، النقطة، فالنقطة جسم غير منقسم في جسم منقسم، وهنا يستند إلى رأي أبي هذيل العلاف ونظريته فـي الجوهر الفرد[3]. وفي ردّ على المعتزلة قولهم بأنه لو كانت النفس جسما، فإن دخولها فـي البدن سيثقله، يرى ابن القيم أنه ليس كل جسم إذا زيد عليه جسم آخر أثقله، فالخشبة ثقـيلة إذا زيـد عليها جسم النّار خفّت، و هذا ينطبق على الأجسام اللطيفة مثل النفس، إن "الأجســام التي تتحرك بطبعها إلى العلو لا يعرض لها ذلك، بل الأمر فيها بالضد من تلك الأجسام الثقال، بل إذا أضيفت إلى جسم ثقيل أكسبته الخفّة، -ويستدرك بقول الشاعر-:

خفّت فكادت أن تطير بما حوت *** وكذا الجسوم تخف بالأرواح"[4].

لقد أراد ابن القيم أن يضع للنفس معنى جسميا، لكنّه مغاير للنزعة المادية، إذ يؤكد في موقف آخر بأن الأجسام ليست ذات صفات واحدة، فلا يعني أن كلّها يُرى، و يُلمس،

---

[1]: المصدر السابق، ص 224.

[2]: المصدر نفسه، ص 225.

[3]: المصدر نفسه، ص 225-226.

[4]: المصدر نفسه، ص 237.



و له لون، و يقبل الحرارة و البرودة، بل هناك أجسام لِطافٌ لا تقع تحت الحــواس، و لا تتصــف بنفس صفات الأجسام الأخرى، والنفس من هذه الأجسام اللطاف لها كل الصفات الجسمية من خفّة و ثقل، و حرارة، و برودة و يُبس و ليونة و رائحة[1]، لكن ليست صفات مثل التي نجدها في البدن لأنها تخالفه في الماهية.

وهــنا يطرح ابن القيم سؤال ماهيتها المختلفة، إن كانت مخالفة لماهية البدن معنى ذلك أنها مرتبطة وذات علاقة بماهية الروح، فهل للنفس والروح حقيقة وماهية واحدة؟

يستعرض ابن القيم الآراء و الأقوال المختلفة، بين من يرى أنهما شيء واحد و من يرى تغايرهما، ثم يضع تحليله اللغوي للفظي النفس والروح كما جاءا في القرآن، ليجد أن الــنفس تعني الذات الإنسانية بجملتها، أما الروح فلا يطلق على البدن لا بانفراده ولا مع النفس[2]، مما يعني أن الكيان الروحي الذي يرتبط بالجسد هو النفس عينها، كما أن القرآن ذكــر معاني للروح، كروح القدس، والروح الذي يؤيّد به الله المؤمنين، وأما الرّوح الذي يرتــبط بالجسد فلم يطلق عليه اسما إلاّ النفس، كما أن الروح هو ما به حياة البدن ولذلك سميت الريح ريحاً لما يصل بها من الحياة، وحياة الجسد بنفسه، ومنه يصل ابن القيم إلى القــول: « فالفــرق بين النفس والروح فرق بالصفات لا بالذات»[3]، فماهيتها واحدة، إنها ماهــية الحــياة ذات الأصل النوراني العلوي، أما الفرق ففي الصفات، فيطلق على النفس روحــا إذا انفصلت عن الجسد، ويطلق على الروح نفسا إذا اتصلت بالجسد، لذلك نجد إن الروح إيجابية دوما لأنها تتصل في صفاتها بالعالم العلوي، تدعو إلى الحياة الأخرى، أما الــنفس فــبحكم خاصــيتها الناسوتية واتصالها بعالم الجسد، فإن مجالها وصفاتها ترتبط بالشــهوة الجســدية والقــيم الدنــيوية، إن الفرق بينهما فرق في الوظيفة والوجهة لا في الطبيعة[4].

---

[1]: المصدر السابق، ص 238.

[2]: المصدر نفسه، ص 243.

[3]: المصدر نفسه، ص 244.

[4]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص 49.



ابن القيم يضع هنا تراتبية في الصفات بين النفس والروح، والنفس يمكن أن تسمو بصفاتها إلى صفات الروح، بالسمو نحو المقدس الطاهر، و النجاة من التعلق بالدنيوي النجس، لكن يمكن أن تقع تحت سيطرة معطيات الجسد و شهواته، فتنزل إلى حضيض الدنيوي و تنفصل عن المقدّس يقول ابن القيم: « فالناس متفاوتون في هذه الأرواح –الأنفس– أعظم تفاوت فمنهم من تغلب عليه هذه الأرواح فيصير روحانيا ومنهم من يفقدها أو أكثر فيصير أرضيا بهيميا»[1].

إن النفس بهذا التحليل هي مساحة تنافذ و تجاذب المقدس و الدنيوي، فإذا سيطر أحدهما على الآخر في هذه المساحة أعطينا صفة للنفس الإنسانية و الذات ككل بناء على صفاته، فنسمّيها روحانية إذا تعلّق الأمر بسيطرة ساحة المقدس، وبهيمية أرضية إذا تعلّق الأمر بسيطرة ساحة الدنيوي السفلي.

لكن هل معنى هذا أن النفس متعدّدة كما جاء في منطوق النص القرآني الذي يتحدث عن نفس مطمئنة ولوّامة وأمّارة؟

ابن القيم لا يقول بالتعدّد في النفس بل بوحدتها، « والتحقيق أنها نفس واحدة، ولكن لها صفات فتسمى باعتبار كل صفة»[2]، فتسمى مطمئنة، إذا حملت صفات الاطمئنان من عبودية ومحبة، وإنابة وتوكّل ورضا وسكون، ويقين بالله، وتسمّى لوّامة، إذا كانت متردّدة، كما جاء عند البعض[3]، لأن لفظ اللوّامة مشتق من التلوّم وهو التردّد، أي أنها كثيرة التقلّب والتلوّن، تتذكر وتغفل، تقبل وتدبر، تغضب وتطيع، تحب وتبغض، تحزن وتفرح وغير ذلك من الألوان الكثيرة. ويرى البعض الآخر، أن اللوّامة من اللوم[4]، وهو المعنى الذي أشار إليه الغزالي، أي أن النفس هنا في صراع دائم و تجاذب مستمر بين إرادة العلو إلى مقامات المقدس، و قوة الشهوات التي تشدها إلى مطالب الجسد الأرضية

---

[1]: ابن القيم، الروح، ص 246.

[2]: المصدر نفسه، ص 246.

[3]: المصدر نفسه، ص 247 و ص 252.

[4]: المصدر نفسه، ص 252.



الدنيوية، لكن ابن القيم يفصل بين نفس لوّامة ملومة أي تلك النفس الجاهلة الظالمة لنفسها التي أسرتها شهوات الجسد، ونفس لوّامة غير ملومة، لأنها كانت تلوم صاحبها على التقصير في الطاعة و بذل الجهد، فهذه أعظم و أشرف لأنها تخلّصت من لوم الذات الإلهية[1]. وأما النفس الأمّارة بالسوء، فهي صفة للنفس التي استجابت للمطالب الدنيوية، والشهوات الأرضية فهي المذمومة التي تأمر بكل سوء، إنها نوازع الشر الموجودة في الإنسان والتي تنحو به إلى الرجس، والدنس والإثم، وتبعده عن الطهارة والطيبة والخير. ويرى ابن القيم أن صفتي اللوم والسوء امتحان إلهي، أي أن مساحة التجاذب بين المقدس والمدنس هي مساحة امتحان، والنفس بذلك تحمل التعدد في صفاتها والوحدة في جوهرها، بهذه النتيجة يقرر ابن القيم أن النفس و الروح حقيقة واحدة تقابل الجسد المحسوس الظاهر، تصرفه وتجعله تبعا لها، فهي المحرك وهو المتحرك، لكن هذا لا يعني أنها جوهر مجرد عن الجسمية والتحيّز، لأنها لا يمكن أن تحرّك الجسد بدون أن تمسّه، «فاعلم أن النفس لا تقوى على التحريك إلاّ بشرط أن تماسّ محلّ الحركة أو تماسّ ما يماسّه وكل ما كان مماسّة للجسم أو لما يماسُّه فهو جسم»[2]. وعلاقة التحريك والتصريف بين النفس والجسد ليست علاقة عرضية في نظر ابن القيم، بل علاقة مساكنة ومداخلة لذلك يرفض رأي ابن سينا الذي يرى العلاقة مجرد علاقة تدبير عرضية، كتعلق الربّان بسفينته أو الجمّال بجمله[3]، حيث يؤكد ابن القيم أن التسليم بهذا الرأي معناه القبول بإمكانية تركها تدبير هذا البدن واشتغالها بتدبير بدن آخر أي إمكانية انتقالها بين الأبدان كما ينتقل الربّان بين السفن و الجمّال بين الجمال، وهذا يهدد وحدة الهوية الجسدية وينذر بتشتتها «فنصير شاكّين في أن هذه النفس التي لزيد هي النفس أو غيرها؟ وهل زيد هو ذلك الرجل أم غيره وعاقل لا يجوّز ذلك"[4].

---

[1]: المصدر السابق، ص 253.

[2]: المصدر نفسه، ص 219.

[3]: المصدر نفسه، ص 218.

[4]: المصدر نفسه، ص 217.

ابن القيم يقرّ بالثنائية الوجودية، بل يعدّها ثنائية مقدّسة، كل من يخالفه فيها، فرأيه باطل يخالف النصوص المقدّسة، و النفس مجال لهذه الثنائية، لأنها ساحة الهيروفانيا -تجلي المقدس- عندها ينقسم الزمان و المكان، إنها تمثّل -بالمعنى الفينومينولوجي- العلاقة بين الداخل والخارج، فهي الروح من حيث الماهية والذات، وهي الجسم من حيث الصفات والأفعال، إن للنفس مدلولا جسدياً مما يشير إلى مدلول فقهي مميّز للجسد لكنه جسد ينخرط في نسيج ديني ثنائي مقدّس لا يمكنه أن ينفصل عنه أو ينفك منه في هذا المستوى الوجودي، وهو ما يحيل إلى خطاب -الجسدي- عند ابن القيم أي الخطاب الذي يندمج فيه الجسد في إطار التصور الاجتماعي الديني القائم على القداسة.

المبحث الثاني: مصير الجسد: الفناء أم الخلود .

القسم الأول: مصير الجسد في الفلسفة الإسلامية: ابن سينا والغزالي.

القسم الثاني: مصير الجسد في خطاب ابن القيم.

المراقبة الجسدية في النظام الاجتماعي الإسلامي.

إن الجسدي le corporel باعتباره فعل الجسد الوظيفي التواصلي ذو المرجعية الاجتماعيـــة، سيتمظهر في مستوى آخر من مستويات الخطاب الفقهـــي، إنه مستوى العلاقـــات الجنسية وما يتعلق بها من أحكام ونظم، وما يترتب عنها من نتائج وسلوكات، بناء على ما يتطلّبه المقدس الديني الإسلامي من منع أو إباحة، والحديث عن الجسدي في هذا المستوى يرتبط باستراتيجية خطابية فقهية دينية تستهدف مراقبة الجسد، والعمل على تنظيمه وتنميطه من خلال سلطة المقدس التي يستند إليها الخطاب والمخاطِب.

إن دراسة الممارسة الرقابية السلطوية على الجسد، هو موضوع الفلسفة اليوم، وأحـــد أهم اهتمامات الفيلسوف الفرنسي –ميشيل فوكو–، الذي استهدف من خلال منهجه الأركيولوجـــي البحـــث في تاريخ الجسد وجاهزياته القديمة والحديثة، تاريخ تتمركز فيه الســـلطة، لأن الجسد لا يمكنه أن يؤكد حضوره و فعله و وجوده إلاّ من خلال الخضوع الكلي و التام للسلطة، أي من خلال تحوّله إلى جسد طيّع[1]، فالكلام عن الخطاب هو كلام عـــن الســـلطة التي بإمكانها أن تتحوّل إلى نص موضوعه الجسد، ليس بمعنى أن السلطة تعبير عنه، ولكن بمعنى تحوّل الجسد إلى مجرّد حامل لآثار لعبتها وهدف لاستراتيجيتها[2].

إن الجســـد بالنسبة للخطاب مجال لإنتاج النظام والانتظام، ووطن ممارسة السلطة لمراقبتها، و لو أردنا أن نتتبع حقيقة السلطة في نظر فوكو، لا يكون بتحليل آلة الدولة وإنمـــا عن طريق تشريح الجسد، ليس تشريحاً عضويا، بل تشريحا فضائيا ينطلق من حـــيوية الجسد المباشر في علاقته مع فضائه الاجتماعي والسياسي والاقتصادي[3]، تشريح تقنية تنظيمه وتنميطه، حيث يتتبع فوكو أشكال هذه التقنية التي يصبح الجسد من خلالها "موضوع توظيف ملح وآمر في كل مجتمع، يؤخذ الجسد داخل سلطات ضيقة جداً تفرض

[1]: الكبيسي، محمد علي، ميشيل فوكو (تكنولوجيا الخطاب، تكنولوجيا السلطة، تكنولوجيا السيطرة على الجسد)، سراس للنشر، تونس، (د.ط)، 1993، ص 69.

[2]: المرجع نفسه، ص 59.

[3]: فوكو، ميشيل، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1990، ص 34.

عليه التزامات، و محظورات أو موجبات (...)، بل الشغل عليه في التفصيل و إخضاعه لإلزام مضبوط دقيق"[1]، أما الجسد المستعصي فسيبرز على الهامش معذبا أو مطاردا أو منفيا خارج الجدران أو مجنونا أو مسجونا، فالأجساد بناء على تقنيات المراقبة والمعاقبة ستنقسم إلى صنفين: أجساد طاهرة و خبيثة أو عاقلة و مجنونة أو طيّعة و مستعصية، هذا التقسيم يحتويه الخطاب أيضا حيث ينقسم الكلام فيه وفق استراتيجية السلطة إلى كلام حقيقي وآخر خاطئ، وهنا ستنتقل السلطة من خلال الخطاب إلى تقنية جديدة لا تقوم على الإبعاد والمطاردة فقط، وإنما على "الاحتجاز" أي إخضاع كل تفاصيل الجسد وحركاته للمراقبة، فينتقل الجسد بذلك إلى الاعتراف ثم الانتظام التام، وتصبح السلطة أكثر خفاء وبعدا عن القمع، لأن المراقبة تقتضي التعامل مع الأجساد دون التدخل بوسائل الإكراه[2].

إن المراقبة بالنسبة للسلطة هي سياسة الجسد الذي تعاد كتابة تاريخه لا باعتباره جسدا-وعيا ولكن باعتباره جسدا-منضبطا، ولذلك يقول فوكو: "عن هذا السجن، مع كل التوظيفات السياسية التي يجمعها في هندسته المغلقة، أردت أن أكتب التاريخ"[3]، وإذا كان السجن معمارا مغلقا فإن عمارته لا تخرج عن عمارة الخطاب، فكلاهما توظيفات تستهدف الانضباط والتحديد والانقياد. فالجسد هنا وسيط يصل عالم الخطاب بعالم السلطة، إنّه لم يعد حاملاً للحقيقة مدركا للعالم كما ذهب ميرلوبونتي، بل أصبح مجالاً لتأسيس السلطة وإدراك قصتها[4].

إن الفكر الديني الإسلامي من خلال الخطاب الفقهي يتضمن استراتيجية مراقبة للجسد الفردي، خاصة في مجال الحياة الجنسية، فرغم أن نظريته حول الرغبات الجنسية أو ما سميناه بالجسدية corporiété نظرية متطورة جدا -كما سنبيّن لاحقا-، فالفرد فيها غير مطالب بالتخلص من رغباته وغرائزه، والعيش في تمزّق مأساوي كما هو الحال في

---

[1]: المرجع السابق، ص 158.

[2]: الكبيسي، محمد علي، ميشيل فوكو، ص 61.

[3]: فوكو، المراقبة والمعاقبة، ص 68.

[4]: الكبيسي، محمد علي، ميشيل فوكو، ص 67.



التصـــوّر المسيحي[1]، إلاّ أنه يدمج تلك الرغبات و الغرائز بشكل تعسّفي في النظام الاجتماعـــي الـــذي يحكمه المقدس الديني بصورتيه؛ الحظر والإباحة أو الحرام والحلال، فالفـــرد لا يحيا إلاّ داخل قواعد وقوانين تحتوي الرغبات الجنسية من خلال المقدس الذي يحـــدّد مـــا إذا كـــان اســـتعمالها قد أخذ وجهة حسنة أم وجهة قبيحة، طاهرة أم مدنّسة، محظـــورة أم مباحة. فالمطلوب، بناء على المقدس الديني، أن تمارس الحياة الجنسية وفق مـــا تفرضـــه الشـــريعة والقواعد التي يضعها الفقهاء والتي تتأسس على نصوص قرآنية ونـــبوية مقدّسة، يؤكد ذلك ابن خلدون عندما يقول: « وكذا ذم الشهوات أيضا ليس المراد بهـــا إبطالها بالكلية، فإن من بطلت شهواته كان نقصاً في حقّه، وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرّفا طوع الأوامر الإلهية» [2].

ويضـــع أبو حامد الغزالي في كتابه "إحياء علوم الدين" وصفاً تفصيليا للشكل الذي يدمج به الإسلام الرغبة الجنسية في النظام الاجتماعي الإسلامي لتسخيرها في "خدمة الله"، حيث يشير في البداية إلى التناقض القائم بين الرغبة – أو الشهوة بتعبيره– والنظام الاجتماعي في قوله: « فإن الشهوة إذا غلبت و لم تقاومها قوة التقوى جرّت إلى اقتحام الفواحش» [3]؛ لكنه يستدرك بأن هذه الشهوة إذا روقبت وسخرت حسب الإرادة الإلهية وقواعـــد المقـــدس الديني فإنها ستخدم صاحبها وتسمو بوجوده على الأرض وفي السماء، ومعـــنى تسخيرها هنا أي أن تكون موجهة وفق هدف واحد هو استئناف الخلق واستمرار الجنس البشري، أي أن تكون شهوة من أجل الولادة ووفق نظام الزواج، لا شهوة من أجل المـــتعة و الغواية، « إنما الشهوة خلقت باعثة مستحثة كالموكِّل، فالفحل في إخراج البذر وبالأنثى في التمكين من الحرث تلطفاً بهما في السياقة إلى اقتناص الولد بسبب الوقاع» [4]، و بحكم طبيعة الشهوة أو الرغبة المزدوجة، طبيعة أرضية من حيث المتعة، و طبيعة

---

[1]: المرنيسي، فاطمة، الجنس كهندسة اجتماعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1996، ص 11.

[2]: المرجع نفسه، ص 12، عن كتاب المقدمة لابن خلدون.

[3]: الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ج2، دار القلم، بيروت، ط1، (د. ت)، ص 24.

[4]: المرجع نفسه، ص 23.



سماوية من حيث هدفها و مكانتها في التصوّر الديني الإسلامي، فإن ضبطها و تحديد المسموح والمحظور فيها يعود إلى النظام الإلهي وفق ما تمليه الإرادة الإلهية[1].

إن الخطاب الفقهي و الديني عموما يريد جسدا طيّعا، أمينا، يتطهّر باستمرار من خلال المقدس وحدوده التي تتمظهر في شكل طابوهات تقوم على أرضية أخلاقية، ذلك أن هناك علاقة وثيقة بين القيم الأخلاقية والمقدس في كل تجربة دينية، لأن مفهوم الإنسان الديني للمقدس المرتبط بالعالم الإلهي العلوي يفرض عليه الاعتقاد في قيم أخلاقية تعطي نوعا من التصديق أو التقديس للأشياء أو السلوكات في العالم الإنساني، كما أن التعبير عن التجربة الدينية -في التصوّر الإسلامي خاصة- لا يتم من خلال الاتصال العاطفي وحده بل هناك شكل آخر أكثر دلالة وأهمية، إنه الخدمة أو الطاعة الدينية[2]، بمعنى أن ما يدرك على أنه الحقيقة العليا، لابد أن يعبّر عنه بفعل تعبّدي، يتحقق في الالتزام بالدخول في اتصال تام مع المقدس، بحيث تتكوّن علاقة تناسق بين الجسد والنظام الإلهي[3]، لأن العبادة ورغم أنها إحساس من المتدين بأنه مختلف عن الإله إلاّ أنها في الوقت نفسه محاولة للتأثر به[4]، وأعلى مستويات العبادة التضحية، أي تكريس الفرد حياته في خدمة الإله، ويعدّ الالتزام بحدود المقدس في التصوّر الإسلامي، وقبول مراقبته، والاعتراف باحتجازه للجسد شكل من أشكال هذه التضحية في التجربة الدينية.

والمراقبة الاجتماعية للحياة الجنسية في التصوّر الإسلامي والخطاب الفقهي على الخصوص لها تقنيات خاصة، إذ يقسم عالم الاجتماع -جورج مردوك George Peter Murdock- في كتابه "البنية الاجتماعية"، المجتمعات إلى صنفين حسب طريقتها في مراقبة و ضبط الرغبات الجنسية، حيث يفرض الصنف الأول منها احترام الضوابط الجنسية عن طريق تعميق داخلي شديد للموانع الجنسية خلال عملية التنشئة، أي أنه يترك

---

[1]: بيومي، محمد أحمد، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط2، 1999، ص 304.

[2]: المرجع نفسه، ص 309.

[3]: المرجع نفسه، ص 310.

[4]: المرجع نفسه، ص 311.



مجالاً للحرية في الحياة الجنسية، لكنه يعمّق التربية التوجيهية حول موانعها ومحظوراتها، أما الصنف الثاني فيلجأ إلى الاحتياطات الخارجية كقواعد السلوك القائمة على التفرقة بين الجنسين نظراً لعجزه عن تعميق الموانع الجنسية لدى أفراده، ويرى الباحث الاجتماعي أن مجتمعات الحجاب، ومنها المجتمع الإسلامي تنتهي إلى هذا الصنف الثاني[1].

فاطمـــة المرنيسي(*) في تعليقها على هذا التحليل، ترى أن سبب لجوء المجتمعات الإســـلامية إلى الاحتياطات الخارجية في الرقابة على الحياة الجنسية لا تعود إلى ضعف ميكانـــيزم التعمـــيق الداخلي، بقدر ما تعود إلى تصوّرها لفاعلية الجسد الأنثوي في الحياة الجنســـية، إنها تعترف ضمنيا بدور جسدها الفعّال، أمّا من لا يراقبها فإنه ينطلق من دور سلبي لفاعليتها الجنسية[2]، ونجد إشارة جليّة إلى هذا المعنى عند قاسم أمين(**) وهو يتحدث عـــن المنطق المتحكّم في عزل المرأة وفرض الحجاب والتفريق بين الجنسين في المجتمع الإســـلامي، ليصـــل إلـــى نتيجة مفادها أن المرأة أقدر من الرجل على التحكم في ميولها الجنسية، وأساليب المراقبة وسيلة لحماية الرجل وليس المرأة[3]، حمايته من "الفتنة"، والفتنة في التصوّر الإسلامي قد تعني الفوضى وفقدان النظام، مثلما قد تعني المرأة الجميلة، التي تشـــكل اضـــطرابا جنسيا وحتى اجتماعيا عندما تغري الرجال وتغويهم فيُنتهك المحظور وينفلـــت الـــنظام، إنها تمثل أيضا الفوضى، وعليه لابد من إدماج نشاط جسدها الفعّال في الـــنظام الاجتماعـــي الذي يحكمه المقدس الديني، إذن مراقبة الحياة الجنسية للمرأة خاصة نـــابع من اعتراف بفاعليتها، وخوف من لجوئها إلى التسبب في الفوضى في حالة توفّرها علـــى قـــدر من الحرية، و معنى هذا أيضا أن طاقتها الجنسية أكبر من أن يعمل على إرضائها رجل واحد، إنه خوف من خروجها وبحثها عن رجال آخرين تغويهم وتغريهم[4].

---

[1]: المرنيسي، فاطمة، الجنس كهندسة اجتماعية، ص 14.

(*): فاطمة المرنيسي باحثة مغربية في علم الاجتماع تهتم بقضايا المرأة ومكانتها في التراث الإسلامي والواقع العربي والمغاربي خاصة.

[2]: المرجع نفسه، ص 15.

(**): قاسم أمين، مثقف مصري نادى بتحرير المرأة في مصر والعالم العربي، له كتاب أبرز فيه مواقفه عنوانه -تحرير المرأة-.

[3]: المرجع نفسه، ص 15.

[4]: المرجع نفسه، ص 16.



هـذا التحلـيل يشير إلى مسألة أساسية، هي أن النظام الاجتماعي الإسلامي الذي يتضـمّنه الخطاب الفقهي، يتسم بازدواجية حول الحياة الجنسية وفاعلية الجنسين فيها، بين نظـرية علنية وأخرى ضمنية. النظرية العلنية هي ما يعرف في منطوق الخطاب الفقهي مـن حياة الرجل الجنسية ذات طابع فعّال في حين أن حياة المرأة الجنسية سلبية[1]، وعليه فالـرجل هو الأفضل، بإمكانه أن يتزوج أكثر من امرأة واحدة، ومن حقه أن يشبع رغبته الجنسـية مـنها فـي كل وقت احتاج فيه إلى ذلك، فإن رفضت زوجته إذا ما دعاها فقد خرجـت عـن حدود المقدس ودخلت في المحظور لأن النص النبوي صريح في القول: « إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فأبت أن تجيء، لعنتها الملائكة حتى تصبح »[2]، بل إن النظام الاجتماعـي الإسـلامي في الزواج يربط حق المرأة في النفقة باستجابتها للزوج وإشباع رغباته، فإذا أبت عليه نفسها تخلّى عن الإنفاق عليها. وأما النظرية الضمنية، فما يكتشف مـن خلال لا منطوق الخطاب الفقهي وحتى النصوص الدينية المؤسِّسة، أن هناك اعترافاً بفاعلـية المرأة في الحياة الجنسية وسلطة إغرائها، لذا يُحاول احتواء هذه السلطة الهدّامة وضبطها، حتى لا تشيع الفوضى في الحياة الدينية والاجتماعية –أي الفتنة–، وقد أشار أبو حامد الغزالي إلى هذه النظرية الضمنية عندما يتحدث عن الزواج، حيث تلعب فيه المرأة دور الصـائد، ويـبدو الـرجل فريسة سلبية، من خلال سلطة الكيد عندها[3]، سلطة تجعل الأنوثة مرادفة للشيطنة والعماء تهدّد بتحطيم النظام الاجتماعي، الأمر يقتضي من المقدس الدينـي مراقبة صارمة لهذا الكيد من أجل كسر شوكة سلطته، لكن المراقبة عند الغزالي تقتضي أيضا ما يسميه بتحصين المرأة، أي إرضاء رغباتها الجنسية من قبل الرجل حتى لا تتسـبب في الفتنة بإغواء رجال آخرين وارتكاب الزنا، يقول الغزالي: « نعم ينبغي أن يزيد وينقص –أي الاتصال الجنسي– بحسب حاجتها في التحصين، فإن تحصينها واجب

[1]: المرجع السابق، ص 16.

[2]: المرجع نفسه، ص 41.

[3]: المرجع نفسه، ص 18.



علــيه"[1]، ولعــل نظام الخلع(*) في مقابل نظام الطلاق إشارة إلى فاعلية المرأة جنسيا وتجاوب مع هذه الفاعلية بتقعيدها ومحاولة التحكم فيها.

من جانب آخر نجد أن المراقبة الجسدية في النظام الاجتماعي الإسلامي مجالية(**) territoriale، أي أن المكــان يمثل قطبا أساسيا في هندسة العلاقات الاجتماعية، والمكان عنصــر آخر لتمظهر السلطة في الحياة الاجتماعية، بما يحمل من توزيع تراتبي مسكوت عــنه[2]، حيث يبدو هذا التوزيع في تقسيم جغرافية الجسد، من خلال مفهوم –العورة– إلى مكــان علوي ومكان سفلي، وتجلي المكانة المميزة للقلب باعتباره مركزا تقاس من خلاله الحياة الدينية الإيمانية، فصلاحيته صلاحية للجسد كله وفساده فساد للجسد كله كما جاء في الــنص النــبوي، فكــرة الحجاب وفرض تغطية كل المجال الجسدي للمرأة ما عدا الوجه والكفيــن، وتنظــيم ومراقبة تحركها خارج بيتها، كل ذلك انعكاس لعلاقات تراتبية تشمل المكــان تمــيز الــنظام الاجتماعي الإسلامي، حيث يتحدد مكان التقاء الجنسين وفق نظام الــزواج، وإلاّ كــان الأصل الانفصال بين مكاني تواجدهما لأن مجرد التقاء رجل وامرأة غريبيــن عــن بعضهما يعدّ دخولاً في المحظور الديني، كما أن المكان وفق هذه العلاقة التراتبية ينقسم إلى مكان منزلي للنساء، ومكان عام للرجال، إن المكان ينقسم جنسيا داخل جغرافــية الجســد وخارجها، حتى أن وجود المرأة خارج المنزل –مكانها المحدد– سواء لحاجــة أو فقــر أو عمل، يولد قلقا وتحرّشا وإهانة، لأنها في مكان غير مكانها واخترقت سلطة غير سلطتها وفق التراتبية التي تحكم توزيع السلط[3]، ونجد أن في النظام الاجتماعي الإسلامي معارضة شديدة لتزيين الجسد الأنثوي خارج المنزل بل يدعو إلى إخفائه لأنه

---

[1]: الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ص 47.

(*): الخلع نظام اجتماعي إسلامي يعطي للمرأة الحق في طلب الطلاق، فيتخلى الزوج عن حقه في العصمة مقابل قدر من المال.

(**): مصطلح اجتماعي يشير إلى الحدود المكانية في العلاقات الاجتماعية في المجال الجنسي أو هو بمثابة التعريف المكاني للجنس. وقد أشار إلى نفس المعنى الباحث الأنتروبولوجي الأمريكي إدوارد هال Edward Hall عندما استخدم مصطلح "البروكسيميا" Proxémique أو علم المكان.

[2]: المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية، ص 119.

[3]: المرجع نفسه، ص 120.



شكل من أشكال الإغراء، والإغراء فتنة، والفتنة تحطيم للنظام، فقد جاء في النص القرآني: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا﴾[1].

هذه المجالية في المراقبة الجسدية للنظام الاجتماعي الإسلامي ستؤدي إلى انفصال تراتبي بين عالم ذكوري يدير شؤون "الأمة" خارج المنزل، و عالم أنثوي يدبّر شؤون الأسرة داخل المنزل[2]، وكل اختراق من أحد الجنسين لحدود هذين العالمين يحدّ اختراقا للمحظور الديني. إن هذه المراقبة الجسدية للحياة الجنسية وإدماجها في –الجسدي– كنظام اجتماعي للجسد يحكمه المقدس الإسلامي، تشكل اعترافا بالفاعلية الجنسية للجسد الأنثوي، وبالتالي محاولة للتحكم في هذه الفاعلية باعتبارها سلطة جامحة فوضوية تشكل خطرا على النظام الاجتماعي ذي الطابع الذكوري.

[1]: سورة النور، الآية 31.

[2]: المرنيسي، الجنس كهندسة اجتماعية، ص 123.



المراقبة الأخلاقية للجسد عند ابن القيم.

عرفنا أن الرؤية الدينية الإسلامية و الفقهية خاصة تعمل من خلال نظامها الاجتماعي للحياة الجنسية أن تجعل من الوظيفة الجسدية وظيفة مقدسة تخدم الإرادة الإلهية، في منطلقاتها و غاياتها و طريقة ممارستها، و كل ما دون ذلك فهو -فتنة-، و فوضى جنسية تهز أركان النظام الديني و الاجتماعي على حد سواء، فكان الهدف واضحا، إنه تشكيل جسد طاهر وطيّع، وخطاب ابن القيم من حيث أنه خطاب فقهي، فإنه في جانبه المألوف شارح للشريعة، موضّح للنصوص الدينية، موجّه نحو الإرادة الإلهية، إنه يستهدف في هذا الجانب تعميق حضور المقدس بكل ما يحمله من حدود، سواء ما تعلّق منها بالمحظور أو المباح، الضار أو النافع، بل إن ابن القيم يعدّ الاشتغال بحدود المقدّس من أجلّ الأعمال وأشرفها عند ما يقول في كتابه -الفوائد-: «فمن أشرف العلوم وأنفعها علم الحدود، ولاسيما حدود المشروع المأمور والمنهي، فاعلم الناس أعلمهم بتلك الحدود، حتى لا يدخل فيها ما ليس منها ولا يخرج منها ما هو داخل فيها (...) فأعدل الناس من قام بحدود الأخلاق والأعمال والمشروعات معرفة وفعلاً» [1].

إنه لا حديث عن أي فعل ومن ذلك الفعل الجسدي من دون ربطه بحدود المأمور والمنهي، أي حدود المقدس الديني الذي وضعت معالمه النصوص المؤسسة، إن ابن القيم يفتح الباب لإستراتيجية تقعيد وتنظيم لكل الحركات والسكنات الجسدية وفق الحدود الأخلاقية، إنه يفتح الباب لإستراتيجية مراقبة، لكن لماذا يريد أن يضفي مقدسا يقعّد وينظّم حياة جنسية رغبوية دنيوية رغم أن طبيعتها لا تقبل النظام؟، إن الخطاب الفقهي ينطلق من أولوية المتعالي الإلهي وإمكانية تجلّيه في العالم الدنيوي أي الهيروفانيا -كما أشار إلى ذلك مارلسيا إلياد- ليصبح الإسلام وفق هذه الرؤية -دينا ودنيا-، الأمر الذي يجعل كل

[1]: ابن القيم، كتاب الفوائد، تحقيق: فوّاز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2002، ص 199.



فعل دنيوي خاضعا لما هو ديني، فمجرد إعلان المسلم للإيمان بالنطق بالشهادتين فسيدخل كما قال –لوي ماسينيون– "في عملية قدسية معمّمة"[1] وهو ما عبّرنا عنه في الفصل الأول بالطابع الأنسوكلوبيدي للخطاب الفقهي، هذا الخطاب الذي تبدو أهدافه جلية عند ابن القيم، عندما يتعلق الأمر بالحياة الجنسية، فكلما يتحدث عن الحب أو العشق أو المرأة أو الجمال، يقابل ذلك بالتذكير بالحياة الأخرى، والتحذير من الخروج عن الحدود الإلهية، ويفرق بين المحمود والمذموم، والنافع والضار، ما يرضي الله وما يرضي الشيطان، إنها أهداف مرجعيتها الأساسية العمل على إدماج كل فعل جسدي في –الجسدي–.

وإذا ما تتبعنا متن ابن القيم فسنجد هذا المنحى عندما يضع أمام كل حديث عن الحياة الجنسية تحذيرا من المحرمات الجنسية من زنا ولواط وسحاق، إذ يتوسط كتابه –أخبار النساء– بما يحويه من حديث عن المرأة وجمالها، باباً يسميه: باب الزنا والتحذير من آلام عقابه، يورد فيه كَمًّا من النصوص النبوية والأخبار العربية التي تذمّ هذا الشكل من الفعل الجسدي وتعدّه تجاوزا للمحظور الديني، والذي يعتبره ابن القيم محظورا إنسانيا، يرفضه كل حكيم استخدم عقله السليم، لذا أضاف إلى النصوص الدينية أقوالاً ومواقف لبعض الحكماء العرب حول الزنا، فقد ذكر موقفا حدث لشاعر يسمى –عمرو بن قميّة–، وكان شابّا جميلا زار دار عمّه يوما و هو غائب فدعته زوجة عمّه الجميلة وراودته عن نفسها « فقال لها: لقد جئت بأمر عظيم وما كان مثلي يدعى لمثل هذا! قالت: لتفعلن ما أقول لك أو لأسوأنّك، قال: إلى المساءة دعوتني! ثم إنه قام فخرج» [2]، و عندما يتحدث الفقيه عن الحب في موضع آخر يفرق بين حب محظور وحب مباح، فما كان وفق نظام الزواج كان حبّا مباحا، وما كان سبيله الزنا كان حبا حراما ويصف الثاني قائلا:« فأما سبيل الزنا فأسوأ سبيل، ومَقيل(*) أهلها في الجحيم شر مَقيل،ومستقر أرواحهم

---

[1]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص 56.

[2]: ابن القيم، أخبار النساء، تحقيق: نزّار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ط)، 1982، ص 177.

(*): مَقيل: أي مثوى ونوم الظهيرة.



في البرزخ تنّور من نار يأتيهم لهبها من تحتهم (...) فهم هكذا إلى يوم القيامة» [1]. إنه لا يكتفي بالتحذير من الزنا وذمه بل يعدّه جريمة تهدد نظام العالم الأسري وما يتعلق به من تعارف ونسب وألفة، حيث يستدرك قائلا في –الجواب الكافي–: «ولما كانت مفسدة الزنا من أعظم المفاسد، وهي منافية لمصلحة نظام العالم في حفظ الأنساب، وحماية الفروج، وصياغة الحرمات، وتوقي ما يوقع أعظم العداوة والبغضاء بين الناس، من إفساد كل منهم امرأة صاحبه و ابنته و أخته و أمه، و في ذلك خراب للعالم» [2]. إن الزنا حسب ابن القيم عماء ينذر بالفوضى الجنسية، ويهدد النظام الاجتماعي الديني والبشري بشكل عام وعليه لابد من حظره وتجريمه والعقاب عليه.

يستهدف ابن القيم مستوى آخر من العلاقات الجنسية هو اللّواط[(*)] حيث يعدّه أشد وأعظم جرما من الزنا قائلا: «فإذا كانت هذه سبيل الزنا فكيف بسبيل اللواط التي تعدل الفعلة منه في الإثم والعقوبة أضعافها و أضعاف أضعافها من الزنا» [3]، ويشدّد على عقابه الدنيوي قبل عقابه الأخروي بناء على حدود المقدس الديني، «وفيه دليل على القتل بالتوسيط (...) و وطء من لا يباح و طؤه بحال، فكان حدّه القتل كاللوطي» [4]، كما يذم ويحذر من السحاق[(**)] ويعدّه شبيها بالزنا، له نفس مآله ومفاسده وعقابه، حيث يقول فيه بناء على النص النبوي: « إذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان »[5].

بناء على هذا فليس كل فعل جنسي يعدّ مقبولا في الحياة الإسلامية القدسية، بل لابد أن يتحدّد بنظام مضبوط له طقوسه الخاصة هو نظام الزواج، وأي خروج عن هذا النظام يعدّ دخولاً في ساحة المحظور، وهنا لا يذم أو يحذر فقط ولكن على الجسد أن يُعاقب لأنه استعصى وتمرّد على المقدس، فدمّر النظام الاجتماعي، وأفسد العلاقات الأخلاقية وأحدث

---

[1]: ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 228.

[2]: ابن القيم، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، دار الفكر، بيروت، (د.ط)، 2002، ص 150.

[(*)]: اللواط: علاقة جنسية شاذة بين رجل ورجل.

[3]: ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 228.

[4]: ابن القيم، الجواب الكافي، ص 175.

[(**)]: السحاق: علاقة جنسية شاذة بين امرأة وامرأة.

[5]: المصدر نفسه، ص 177.



-الفتــنة-، و ابــن القيم لا يجعل المرأة وحدها سببا في هذه -الفتنة- كما عرفنا في موقــف الغزالي، بل يجعل السبب مزدوجاً، الرجل والمرأة على حدّ سواء، بما يشير إلى اعتراف ضمني -بتعبير فاطمة المرنيسي- بفاعلية الجسد الذكوري و الأنثوي على حد ســواء، فعندما يتحدث عن الفتنة الجنسية أو ما يسمّيها بفتنة الشهوات و يعمد إلى تفسير النص القرآني ﴿وَجَعَلْنَا بَعْضَكُمْ لِبَعْضٍ فِتْنَةً﴾[1]، يصفها بأنها امتحان، لكن ليس امتحانا للرجال بالنساء فقط -كما يمكن أن نفهمه من رأي الغزالي- ولكنه امتحان للجنسين حيث يقول ابن القيم عنه:« وامتحن الرجال بالنساء،والنساء بالرجال» [2]، ولا نجاة من هذه الفتنة في نظره إلاّ بوضع الجسد الفردي في نظام قدسي يحدد النافع من الضار، و الهدى مــن الضــلال، « فبكمال العقل و الصبر تُدفع فتنة الشهوة» [3]، و العقل عنده هو العقل المنســاق للمقدس، و هو الذي يشير إليه بالرشد و الهدى حيث يحيل إلى معنييهما وهو يستعرض النجاة من الفتنة قائلا: « والرشد والهدى إذا أُفْرِد كل منهما تضمّن الآخر، وإذا قُــرِن أحدها بالآخر، فالهدى هو العلم بالحق والرشد هو العمل به، وضدّهما الغي واتباع الهوى» [4].

إن فكرة اقتران العقل بالمقدس الذي عليه أن يتحكم في الهوى كفاعلية جسدية مــتمرّدة مستعصية، هي التي جعلت ابن القيم يقابل بينهما في كثير من المواضع، ويجعل تقابلهما تقابل عداوة وسجال قائلا: « ألقى الله العداوة بين الشيطان والمَلك، بين العقل وبين الهــوى (...) فلا تزال الحرب سجالاً و دولا بين الفريقين إلى أن يستولي أحدهما على الآخر ويكون الآخر مقهورا معه» [5]، فإذا كانت الغلبة أو النوبة للعقل كان السرور والنعيم للــتوافق مع الحدود الإلهية، وإذا كانت الغلبة للهوى كانت الغموم والهموم، والمكاره لأن في ذلك تعدّ لحدود الله، ومن يتعدّ حدود الله فقد ظلم نفسه كما جاء في النص القرآني.

---

[1]: الفرقان، الآية 20.

[2]: ابن القيم، البيان في مصايد الشيطان، ص 193.

[3]: المصدر نفسه، ص 202.

[4]: المصدر نفسه، ص 202.

[5]: ابن القيم، كتاب الفوائد، ص 95.

يـأخذ ابن القيم في خطابه الأخلاقي حول المحظورات والمباحات الجنسية، بنظرية الاحتـياطات الخارجية التي أشرنا إليها مع -جورج ماردوك- في تقسيمه للمجتمعات في تعاملها مـع الجنس، حيث يتناول في خطابه المراقب أجزاء جسدية بعينها يعدّها الفاعل الرئيسـي والدافع الأول للعلاقات الجنسية المحظورة، إذ يشير على العين باعتبارها دليلا إلـى الـزنا ودافعا إليه، وعليه يجب أن تنتظم رؤيتها فلا ترى في الجسد الغريب إلاّ ما أباحت -الشريعة- النظر فيه، ولذا يشيد ابن القيم بغض البصر قائلا: «وفي غض البصر عدة منافع أحدها أنه امتثال لأمر الله الذي هو غاية سعادة العبد في معاشه و معاده» [1]، وبنظرة الاحتياط هذه يورد الفقيه بشكل تخييلي مناظرة بين القلب والعين، يلوم كل طرف منهما الآخر حول مسؤوليته في فعل الزنا، «لما كانت العين رائدا، والقلب باعثا وطالبا، وهذه لها لذة الرؤية، و هذا له لذة الظفر، كانا في الهوى شريكي عنان، ولما وقعا في العناء، واشتركا في البلاء، أقبل كل منهما يلوم صاحبه ويعاتبه» [2]، القلب يلوم العين لأنها أوردتـه الهلاك عندما دفعته إلى تجاوز المحظور و الوقوع في هوى الجسد الأنثوي الغريـب، لكـن العين تدافع وتردّ على لوم القلب وعتابه بأنها مجرد تبع له ورسول عنده ودال عليه "وإذا بعثت برائد نحو الذي *** تهوى وَتَعْتُبُهُ ظلمتَ الرائدا"[3]، فالقلب هو مركز الجسد وعليه ينطبق الصلاح والفساد.

القلب أيضا لابد أن ينتظم ويراقب وفق حدود المقدس، لأنه قد يهوى، والهوى عدوّ للعقـل، فهو عذر للمقدس، وقد «سمّي هوى لأنه يهوي بصاحبه، ومطلقه يدعو إلى اللذة الحاضـرة مـن غـير فكر في العاقبة، ويحثّ على نيل الشهوات عاجلا وإن كانت سببا لأعظم الآلام عاجلا وآجلا» [4]،إن القلب مركز الإيمان وعليه يجب أن يُراقب حتى لا يفسُد بالهوى ويسقط في المحظور وبالتالي يحصل الاضطراب لأن الهوى تخليط[5]، أي تخبّط

---

[1]: ابن القيم، الجواب الكافي، ص 178.

[2]: ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 74.

[3]: المصدر نفسه، ص 75.

[4]: المصدر نفسه، ص 300.

[5]: المصدر نفسه، ص 301.



واضطراب، بل يذهب ابن القيم إلى أبعد من ذلك ويجعله مرادفا للكفر حيث ذكر أنه « قال بعض العلماء: الكفر في أربعة أشياء: في الغضب، والشهوة، والرغبة، والرهبة، (...) وكان بعض السلف يطوف بالبيت –الكعبة– فنظر إلى امرأة جميلة فمشى إلى جانبها ثم قال: أهوى هوى الدّين واللذّات تعجبني *** فليت لي بهوى اللذات والدين، فقالت:دع أحدهما تنَلْ الآخر» [1]. إن التوحيد والهوى متضادان،لأن الأول خضوع للمقدس وإجلال له، وأما الثاني فخضوع للدنيوي المدنس وتعظيم له، ولا يقوم أحدهما في القلب إلاّ بكسر الثاني، ثم يأتي ابن القيم بالنص القرآني ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا﴾[2]. و في السياق نفسه يفرق الفقيه، وفق التراتبية الأخلاقية المقدسة بين محبة القلب النافعة و المحبة الضارة، المحمودة و المذمومة، ويقول:« تنقسم المحبة إلى نافعة وضارة، باعتبار متعلقها ومحبوبها، فالمحبّة النافعة هي التي تجلب لصاحبها ما ينفعه من السعادة والنعيم، والمحبّة الضارة هي التي تجلب لصاحبها ما يضرُّه من الشقاء والألم والعناء» [3]، وعندما يحدد هاتين المحبتين يجعل معيار النفع و الضرر، السعادة و الشقاء مرتبطا بمدى إجلال المقدس والتوافق مع حدوده حيث يستدرك قائلا: « وأعظم أنواع المحبّة المذمومة: المحبّة مع الله التي يسوّي المحب فيها بين محبته لله ومحبته للندّ الذي اتخذه من دونه، وأعظم أنواعها المحمودة محبّة الله وحده ومحبّة ما أحبّ، هذه المحبّة هي أصل السعادة» [4].

لا تقف المراقبة الجسدية، عند ابن القيم، على العين و القلب، بل يقف عند السمع أيضا باعتباره دالاً آخر و دافعا إلى العلاقات الجنسية المحظورة، و لذا يعدّ سماع الغناء كيدا شيطانيا، وفسوقاً وفتنة لأنه في نظره طريق قريب إلى الفعل الجنسي الحرام حيث يقول عنه: « وهو رقية الزنا واللواط، وبه ينال العاشق من معشوقه غاية المنى» [5].

---

[1]: المصدر السابق، ص 306.

[2]: الفرقان، الآية 43.

[3]: ابن القيم، البيان في مصايد الشيطان، ص 183.

[4]: ابن القيم، الجواب الكافي، ص 199.

[5]: ابن القيم، البيان في مصايد الشيطان، ص 124.



بناء على ما سبق تحليله، يتبيّن لنا أن الفقيه الحنبلي ابن القيم، يتناول في خطابه حـول –الجسدي– في مستوى الحياة الجنسية، جغرافية جسدية جزئية، إنه لا يستهدف كل أعضـاء الجسد بمحاولة الاحتواء والمراقبة، بل "يُبرِّئ" الكثير منها، بينما يحذّر الأخرى ويهدّدهـا بالعقاب الدنيوي والأخروي بناء على المقدس الديني، فلا يتحدث عن القدم التي تحرّك الجسد إلى مكان المعشوق، ولا عن اليد التي تلتذ بلمس جسده، أو عن الأنف الذي يشـمّ رائحـته، أو الفم الذي يغامر بتقبيله، أو العضو الجنسي الذي تنتهي عنده كل علاقة جنسـية. لكن رغم ما يبدو من تناوله لجسد جزئي إلاّ أن ابن القيم يريد من خلال تركيزه علـى تلـك الأجـزاء احتواء الجسد كلّيا، إنه يريد أن يدمج كل فعل الجسدي في قدسية معمّمة، ونظام اجتماعي ديني شمولي.

إن –الجسدي– في المجال الجنسي عند ابن القيم هو محاولة منه لوضع تراتبية دينـية مقدسة للحب، حيث يوضع حب الذات الإلهية في مرتبة أعلى وأفضل من أي حبّ آخـر وخاصـة حبّ الجسد الأنثوي، كما أنّه يضع للحياة الجنسية تراتبية أخلاقية بين محظور و مباح، و ضار و نافع، إنه يؤسس لعلم أخلاق الجنس l'éthique sexuelle[1]، فتناوله للرغبة الجنسية ليس تناولا نفسانيا بل تناولاً أخلاقيا يحكمه مقدس ديني إلهي، لكن أخلاقـية الجنسي وإدماجه في النسيج الديني أو –الجسدي–، لا يعني أن خطاب ابن القيم محكـوم كله بإطار المقدس، بل هناك كتابة انفلات دنيوية، خاصة ما يتعلق في نصه من حديث حول الحب والعشق والمرأة، أي ما يتعلق بالجسدية la corporiété كجسد فردي مسـتعص عـن المراقـبة، لا يخضع للنظام، بل يشكل إرباكا واضطرابا في كل خطاب يستهدف احتواءه.

[1]: Bousquet G-H, l'éthique sexuelle de l'Islam, Sesclée de Brower,Paris, 1990, page 5.

الفصل الثالث

الجسدية *La corporiété* وإشكالية المقدس في خطاب ابن القيم.

المبحث الأول: ابن القيم وجمالية الجسد الأنثوي.

القسم الأول: جمالية الأنثى وقداسة الخصوبة.

القسم الثاني: جمالية الجسد الأنثوي عند ابن القيم، الشهوة والخصوبة.

المبحث الثاني: الجنسانية الغيبية.

القسم الأول: القرآن والجنسانية.

القسم الثاني: جنسانية الجنة عند ابن القيم.

المبحث الثالث: حديث الحب في خطاب ابن القيم.

القسم الأول: الحب الأفلاطوني والخطاب الفقهي.

القسم الثاني: من الحب النظري إلى الحب الجسدي، أو ابن القيم ضد أفلاطون.

القسم الثالث: من الحب إلى العشق.

المبحث الأول: ابن القيم وجمالية الجسد الأنثوي.

القسم الأول: جمالية الأنثى وقداسة الخصوبة.

القسم الثاني: جمالية الجسد الأنثوي عند ابن القيم، الشهوة والخصوبة.

جمالية الأنثى وقداسة الخصوبة.

لقد كان الجسد الأنثوي، الأكثر خضوعا للتحديدات و التصورات والحالات الاجتماعية الأكثر خضوعا لرؤية المجتمع للعالم وتعريضه المحدد للشخص داخل هذه الرؤية، لقد شكل الجسد الأنثوي بناء رمزيا[1]، معرفته معرفة ثقافية. إن شكله وجماليته، عمق لحمه، أمراضه وآلامها كلها خضعت لعدد من التصورات تسعى لإعطاء معنى تحكمه البيئة الاجتماعية المختلفة والمتغيرة، لقد كان في كثير من فترات الزمن البعيد وحتى القريب تحت سلطة البناء الاجتماعي والثقافي، ولو أردنا أن نفهم المرجعية الثقافية التي حكمت المنظومة الفقهية الإسلامية في رؤيتها لجمالية الأنثى، سنجد أنها تتعدى النص الديني المؤسس، إلى رؤية عربية بل وشرقية قديمة ذات طابع ديني أو أسطوري، رؤية ارتبطت فيها الخبرة الجمالية بالمقدس، مقدس تنافذت فيه النظرة إلى الكون والأرض والبداية، بالنظرة إلى المرأة والولادة والخصوبة.

لكن ماذا نقصد بالخبرة الجمالية؟ وما وجه العلاقة بين جسد الأنثى وجسد العالم في بنية المقدس؟

إن الحديث عن الجمالية هو حديث عن المتعة، أي الإحساس الجمالي في مختلف الفنون التجسيمية و الإيقاعية، لكن مشكلة المصطلح تطرح، ذلك أن لكل خطاب فلسفة، رؤيته للفن وبالتالي تحليله –للاستيتيقا– فإذا كان باومغارتن Bau mgartan يستعمل هذا المصطلح في كتابه "تأملات في الشعر" –1735– ليشير إلى أنه نوع من –الإدراك الحسي للعالم– مستعيراً ذلك من مفهوم الإيتيمولوجيا اليونانية ذاتها لكلمة "استيتيقا"[2]، فإن –كانط– ورغم اعترافه بالمصدر الذاتي للجمال في كتابه –نقد الحكم– إلاّ أنه يقوم عنده على المقولات المنطقية فيحدد من حيث الكم والكيف و الجهة و العلاقة، فهو حكم

---

[1]: لوبروتون، دافيد، أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: عمر عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1993، ص 11.

[2]: حميد، حمادي، الجمالية والكشف الصوفي، –محي الدين بن عرب نموذجا–، رسالة ماجستير، إشراف: محمد عبد اللاوي، قسم الفلسفة، جامعة وهران، سنة 1994 –غير منشورة– ص 89.

ذاتـــي لكـــنه محدد بشروط منطقية قبلية، مما يجعله متصفا بالكلية و الضرورة، أي أقـــرب إلى المثل الأفلاطونية الخالدة الثابتة و أبعد ما يكون عن المضمون الاجتماعي و التاريخي القابل للتغير حسب ظروف الزمان والمكان[1].

سنجد هذا التصور العقلي الكانطي قائما عند الفيلسوف الأمريكي -جورج سانتيانا- (1863-1952) عندما يرى أن القيمة الجمالية إحساس إنساني، لكنه إحساس مصحوب بإدراك وحكم عقلي ولذا -يفرق -سانتيانا- بين الإحساس بالجمال و الإحساس باللذات الجسمانية الأخرى، ذلك أن اللذة الجمالية عنده تكسبنا شعورا بأننا أحرار من أجسادنا، أما اللذات الجسمية فلا تكسبنا هذا الشعور، إن اللذة الجمالية لذة إدراكية بخلاف اللذات الجسدية، هذه رؤية تبحث في الجمال من حيث أنه موضوع للعقل و مرتبط بلذة، وهي رؤيـــة أقرب ما تكون أيضا إلى تحديد أفلاطون للذة التي يصفها بأنها أشبه بمسامير تدق نفوسنا وتربطها بالجسد[2].

لكن هناك رؤية أخرى، لا تتحدث عن الجمال كفكرة بل الجمال كخبرة، خبرة عملـــية يومية مرتبطة بالتصورات والرموز والأساطير والمقدسات الاجتماعية، وقد حدّد -جون ديوي- مفهوم الخبرة الجمالية بأنها: « تفاعل يتم بين الكائن الحي والبيئة غايته إشباع حاجاته، وإذ كانت الخبرة ناجحة بحيث ارتبطت بسياق يصل بين ذكريات الماضي وتوقعات المستقبل، فهي الخبرة بمعناها الأتمّ »[3].

وهنا يظهر مدى الارتباط بن التجربة الجمالية وخبرة الحياة، ورغم أن -ديوي- يؤكد على الخبرة الفردية، إلاّ أن هناك خبرة حياة جماعية بلغتها السائدة و غاياتها وأغراضها المتوخاة، ولو عدنا إلى لغة و غايات الحياة الاجتماعية البدائية و الشرقية القديمة، سنجد أنها كانت لغة دينية، أسطورية، لها غاية مقدسة، الجسد فيها ذو تركيب

---

[1]: أميرة، سلمى مطر، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار غريب، القاهرة، الطبعة 3 (د – ت)، ص 13-14.

[2]: المرجع نفسه، ص 15.

[3]: المرجع نفسه، ص 57.



متجانس جمعي، لا يمكن تميز الفرد فيه، إنه جسد يتواحد مع الكون والطبيعة، إن صورة الجسد هي صورة ذاته التي تغذيها المواد الأولية التي تتألف منها الطبيعة والكون في شكل من عدم التمييز، وكأن هناك توحد بين العالم الصغير للجسد مع عالم العناصر الطبيعية[1].

هذا التوحد قام في الحياة البدائية والشرقية القديمة على نظام القداسة، حيث تأسست الخبرة الجمالية المرتبطة بالجسد الأنثوي، على قدسية الطبيعة، والأرض بصفة خاصة، باعتبار هذه الأخيرة مكان حياة النوع البشري والمجموعة الاجتماعية، كما أن البيئة الزراعية للمجموعة البدائية، جعلت من رموز الأرض ذات مكانة خاصة، بحيث انتقل الجوهر الأسطوري للألوهية من الذكورة إلى الأنوثة، "وكانت عبادة الأرض بوصفها الأم واسعة الانتشار، شأنها في ذلك شأن ألوان العبادة الأخرى، وربما يكمن أصل تلك العبادة، في الطبيعة السحرية للزراعة والنمو، فالأرض التي تستقبل البذور ينبغي استرضاؤها واستعطافها، الأمر الذي أدّى إلى تشخيصها و اعتبارها أنثى الإلهة الأم، لأنها تجود بالخيرات، ومن ثم ظهرت أسطورة الأرض الأم والسماء الأب"[2].

وقد أخذت الأرض، في الثقافة السومرية مكانها بوصفها الجسد الذي يحكم العالم والمبدأ الفعال في الميلاد والخصوبة، وبدت لهم الأرض "ننماح" Ninmah أي الملكة الرفيعة القدر، لأنها ملكة الآلهة[3]. إن فكرة الخصوبة و الإنتاج المرتبطة بفكرة الولادة والإنجاب، هي ما أسس الخبرة الجمالية اتجاه المرأة فأصبح لا يفرق بينها وبين الأرض رمزيا، وكانت ألوهة المرأة من ألوهة الأرض وعبادتُها من عبادتِها.

حتى يذكر أن أول عمل فنّي صنعه الإنسان البدائي كان يمثل المرأة، ولم يظهر الرجل إلى جانبها إلاّ في فترات لاحقة، والناظر لتمثال المرأة –الإلهة يتبين له ما للجمال

---

[1]: لوبروتون، دافيد، أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، ص 20.

[2]: نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، الطبعة 1، 1978، ص 41.

[3]: خياطة، محمد وحيد، المرأة والألوهية، دار الحوار، اللاذقية –سورية– الطبعة 1، 1984، ص 42.



المرتبط بالخصوبة والولادة من قداسة، بحيث يظهر جسد المراة عاريا، التركيز فيه على عنصرين من عناصر الجسد في البروز، الثديين والمؤخرة دون أي اهتمام بالوجه أو الرجلين أو اليدين.[1]

كما أن الآثار الفنية الشرقية في الألف الرابع، والخامس قبل الميلاد تشير إلى دمى للمرأة في أوضاع مختلفة كلها أوضاع جنسية مرتبطة بالخصوبة والولادة، فتظهر تارة في حالة وضع، وتارة في شكل بطن كبرى منتفخة فوقها رأس صغير بحيث تغير كل الملامح الأخرى، وتارة أخرى منتصبة تحمل في ذراعيها رضيعها.[2] إن مرجع عبودية المرأة وجماليتها اللتين جعلتها دون غيرها موضوعاً للخبرة الفنية، يعود إلى كونها في نظر السومريين تجسيداً للحياة ورمزا للوجود مثل الأرض، ونعلم ما للحياة من قدسية في الخبرة الدينية القديمة، والحياة الإنسانية ليست مجرد حياة بشرية بل حياة كونية، الولادة فيها مماثلة للخلق، والزواج الجسدي فيها، زواج كوني مقدس و الأرض المفلوحة هي المرأة، والبذار هو المني، والعمل الزراعي هو المعاشرة الزوجية ولذا نجد في –الآثار فافيدا– الهندية المقولة التالية: "هذه المرأة جاءت مثل أرض حية، أبذروا فيها البذار أيها الرجال".[3]

ومن هنا جاءت فكرة الزواج الإلهي المقدس، وكان أول من استخدم هذه التسمية اليونانيون، عندما زفوا كبير آلهتهم –زيوس– الذي يمثل السماء إلى الآلهة الأنثى –هيرا– التي تمثل الأرض، و من لقاء العروسين تخصب الحياة الإنسانية.[4] كما تحدثنا الأساطير السومرية عن الزواج المقدس بين الإله العريس –"دموزمي"– والإلهة "عشتار –إنانا" إلهة الخصب، و الفكرة الكامنة وراء هذا الزواج هي أن الملك الإله تزوج إله الخصب والإنجاب، ذات الشهوة الطاغية و العواطف الهائجة، إلهة الفتنة التي تتحكم بإنتاجية

---

[1]: المرجع السابق، ص 16.

[2]: المرجع نفسه، ص 17.

[3]: إلياد، مارسيا، المقدس والدنيوي، ص 156.

[4]: خياطة، محمد وحيد، المرأة والألوهية، ص 22.



الأرض وخصـوبة الـرحم، بما يؤدي إلى ضمان السعادة التي تنتج عن الرفاه والكثرة[1]، ذلك أن الثراء عند السومريين منشؤه خصوبة الأرض وكثرة الولد في الآن نفسه.

وها هـو الشـاعر السومري يصوّر هذا الحدث في ترنيمته الغنائية على لسان -دموزي- الذي يلتمس من -إينانا- أن تعطيه صدرها "حقلها" الذي يتدفق بالخضرة الوفيرة، فيقول:

« -أي مليكتي العظيمة، صدرك هو حقلك،

-حقلك الفسيح الذي يدفق بالزرع،

-حقلك الفسيح الذي يدفق بالحب،

-الماء* يدفق من الأعلى -رباه- الخبز من الأعلى،

-الماء يدفق، يدفق من الأعلى -رباه- الخبز، الخبز من الأعلى،

-صبّيه من أجل الرّب، الذي أشير إليه،

-سوف أشربه منك».[2]

صـورة سـومرية أخرى تربط بين المغامرة في الأرض، والمغامرة على صدر امرأة جميلة حيث يذكر الشاعر السومري، التماس، الوزيرة الأمينة للإلهة -إنانا- و المسـماة -ننشوبر- بأن تمنح الإلهة زوجها بركة الخصوبة و الكثرة، بركة الحَبِّ والحُبّ، فيقول:

« -لعلّ الرّب الذي دعوته إلى قلبك،

-الملك، زوجك الحبيب، سيتمتع بأيام مديدة على حضنك الحلو، المقدس،

-امنحيه حكما عظيما ومجيدا، ...

-على جميع بلاد سومر وأكاد وامنحيه الصولجان والمحبن،

---

[1]: كريمـر، س، طقـوس الجـنس المقدس عند السومريين، ترجمة: نهاد خياطة، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة 3، 2000، ص 77-78.

*: الماء يرمز عند السومريين إلى المطر والمني في الآن نفسه، "إنكي" إله المطر يملأ نهر دجلة بمني قضيبه.

[2]: المرجع نفسه، ص 119.



-لعله يكون راعيا لذوي الرؤوس السود حيثما أقاموا،

-كالفلاح، لعلّه يجعل الحقول منتجة ...

-لعل في حكمه، يكثر الزرع، ويتوفر الحبّ،

-أي مليكتي، ملكة السماء والأرض، الملكة التي تحيط بالسماء والأرض،

-لعله يستمتع بأيام مديدة على حضنك المقدس. »[1]

مــا يبدو جليا في هذه النصوص الشعرية المرتبطة بالخبرة الدينية، تواحد صوفي بين صدر المرأة الجميل، و حقل الأرض الخصبة، فتتبدى الولادة بذلك شكلا آخر للخصوبة الأرضية، وقداسة المرأة مرتبطة بقداسة الأرض، و ولادة المرأة –الأم نموذج كوني لخصوبة الأرض– الأم الكونية، مما يعني بأن حب المرأة وجمالها لا يتعلق بالمتعة والشــهوة، بقــدر ما يتعلق بالولادة، إذ نجد في كثير من الأديان الأخرى أن الأرض هي التــي ولدت البشر، وفي عدد من اللغات يسمى الإنسان "وليد الأرض"[2]، فالولادة والتوليد ترجمتان مصغرتان لفعل نموذجي قامت به الأرض، والمرأة –الأم لم تفعل سوى أنها تحاكي وتكرّر هذا الفعل البدئي؛ ظهور الحياة في حضن الأرض، فعلاقة الزوجة بزوجها أثناء فعل الجماع كعلاقة السماء بالأرض، الزوجة في الأسفل، والبعل في الأعلى، السماء يضــاجع زوجته مريقا فيها مطر الإخصاب كما تقول الإلياذة الهوميرية[3]. وبناء على هذا سيمثل الزواج المقدس –الكون– cosmos، وستمثل الدعارة العماء –Chaos [*].

ويــرجع هذا الربط بين الفعل الجنسي والفعل الكوني، بين جمالية الأنثى، وجمالية العــالم في أن العالم وفق الخبرة الدينية الشرقية –عالم مقدس– كل شيء يتم فيه بطقوس، لأنه يحوي أسرار مقدسة.

لكن هل ستختفي هذه التصورات الدينية والأسطورية الشرقية في الخبرة الجمالية

---

[1]: المرجع السابق، ص 122.

[2]: إلياد، مارسيا، المقدس والدنيوي، ص 133.

[3]: المرجع نفسه، ص 138.

[*]: لقد عرفت في بابل –دعارة مقدسة– مع الكهنة في أرباض الهيكل حتى ألغاها قسطيطين (حوالي 325 ق.م).

العربية، و الإسلامية فيما بعد؟ إننا لو عدنا إلى النص القرآني كمرجعية لمتننا الفقهي، سنجد ذلك الربط بين نكاح المرأة وحرث الأرض كما يظهر في الآية :

﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾[1]، وعلـــى المستوى اللغوي العربي، يرتبط لفظ الفرج -فـــرج المرأة- بلفظ الشق -شق الأرض- فيقال انفتحت لي فرجة في الجبل أي شق في الجـــبل. بما يشير إلى أهمية مساءلة النص الديني، ومنه المتن الفقهي من خلال ابن القيم عن مفهومه للخبرة الجمالية اتجاه المرأة وحدود ارتباطها بفكرة الخصوبة و الولادة.

[1]: سورة البقرة، الآية 223.



جمالية الجسد الأنثوي عند ابن القيم: الشهوة والخصوبة.

تحتل لغة الجسد، كلغة جمال وشهوة، مكانة وحظوة في الخطاب القرآني والنبوي و الفقهي. حتى يقال استنادا إلى الشيخ النفزاوي، أن القرآن كلام شعائري لكنه فاتح للشهية، يهيئ للجماع[1]، إنه يقدم تعبيرا مربِكا بين الدنيوي والمقدس بين الحلال والحرام، إنه نص يزوبع الكلمات، فتارة نجد الشهوانية، والرغبة والجمال والجسدية، وتارة، نلمس القدسية والمراقبة أو الجسدي بتعبير –مالك شبيل–، إذ لا يخلو حديث قرآني عن الأنبياء إلاّ ويرتـبط بالجنسـانية والمرأة، من آدم وحواء، إلى إبراهيم وهاجر وسارة، إلى لوط وزوجـته الخائـنة، يوسـف وزوجة العزيز وصولا إلى مريم وعيسى، ومحمد وخديجة وعائشة، ولا يخلو الحديث النبوي من وصف للمرأة الجميلة، لكن نجد في الآن نفسه ذلك التوجـيه والترشـيد والنصح والتحذير والترهيب من العلاقات الجنسية "غير المشروعة"، ويرجع سبب هذا الإرباك وهذه الازدواجية في النصوص الدينية المؤسسة إلى –محورية أخلاقية–[2] بتعبير محمد أركون، تقوم عليها كل القيم الدينية الإسلامية، هذه المحورية تحدد النواة الدينية المسماة بالبعد الروحي للقرآن[3]،والتي تؤطر من خلالها كل خطاب أو سلوك، كمـا أن من أهم القيم القرآنية، فكرة الأمر أو القانون، فالنص الديني يعرض نفسه كأمر مـن العـالم العلوي إلى العالم السفلي، "فالله يمارس سلطته كاملة تجاه النبي محمد، كما مارسـها بالنسبة للأنبياء السابقين، وبوساطة محمد يمارسها على كل البشر، من مؤمنين ومعارضين، وبهذا المعنى يمكن القول أن الوحي القرآني كله يمارس فعله كقانون ضخم، و كقـانون لا يناقش و لا يُردّ لأنه خير و متعال"[4]، هذا التصور سينطبق على الفقهاء باعتبارهم مبلورين للقانون الديني، شارحين له، إنهم يعرضون أنفسهم كوساطة بين محمد وبقية المؤمنين، وبالتالي سوف لن يخلو خطابهم من الأمر والوصية والتحذير باعتبار هذه المشروعية الجديدة التي وضعوها لأنفسهم.

---

[1]: الخطيبي، عبد الكبير، الاسم العربي الجريح، دار العودة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980، ص 101.

[2]: أركـون، محمـد، الإسـلام –الأخلاق والسياسة–، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، الطبعة1، بيروت، 1990، ص 37.

[3]: المرجع نفسه، ص 38.

[4]: المرجع نفسه، ص 34.



فـتارة يبدو الفقيه في متنه، فقيه حب ورغبة وشهوة وهو يتحدث عن المرأة، مالها وما عليها، وتارة يبدو موجّها، موصيا، آمرا، يعبر المقدس والنص والمجتمع من خلاله.

هـذا الإرباك، نجده جليا في متن ابن القيم وهو يخبر عن النساء، حيث يقوم خبره هـذا على استراتيجية خطابية ذات صورتين: صورة تصف جمال الأنثى، حبها، رغبتها، غيرتها، غدرها، وحال العشاق معها، وصورة تتحدث عن العفة والصبر أمام شهوة الأنثى وكيدها، والتحذير من الخلوة بها والزنا معها.

فأمـا الصورة الأولى، فإن وصف ابن القيم للجمال الأنثوي ينطلق من مرجعيتين، المرجعـية الجاهلية*، والمرجعية القرآنية والنبوية. فالنص الديني ينظر إلى الجمال كقيمة فـي ذاتـه، كمـا بين ذلك الحديث النبوي الذي روته عائشة : « إن الله جميل يحب الجمال ».[1] كما سئل النبي عن أفضل النساء فقال: « التي تسره إذا نظر، وتطيعه إذا أمر »[2].

هـذا المـنحى الجمالي، الشهواني هو ما عبر عنه ابن القيم عندما أشار إلى إجابة لأحـد مشاهير علم الأنساب يسمى –صعصعة– حول سؤال معاوية بن أبي سفيان له عن أحسن النساء فقال :« المواتية لك فيما تهوى»[3]. لكن ماذا يهوى في المرأة؟

ابـن القـيم يـتحدث عن جغرانية جمالية للجسد فيتحدث عن الوجه، القدّ، الثدي، البطـن، الأعلى، الأسفل. فعندما يقف على الوجه، يعرض موقفا لفقيه ورع يسمى –يحي بـن سـفيان– رأى وجهـا جميلا لجارية تباع بمصر، فقال: « ما رأيت وجها أحسن من وجههـا صلى الله عليها، فقيل له: يا أبا زكريا، مثلك يقول هذا مع ورعك وفقهك؟ فقال: بمـا تنكر عليّ من ذلك؟ صلى الله عليها وعلى كل مليح؛ يا ابن أخي الصلاة رحمة»[4]،ثم يقـدم فقيهـنا جسد الأنثى بكل بلاغة جمالية على لسان الفضل بن الربيع –وزير الأمين–

---

* : المرجعية الجاهلية: أي التصورات العربية قبل الإسلام وهي تصورات جمالية تشبه المرأة بكائنات الطبيعة.

[1]: ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 146.

[2]: الإستانبولي، محمود مهدي، تحفة العروس، دار المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة 6، 1986، ص 121.

[3]: ابن القيم، أخبار النساء، ص 9.

[4]: المصدر نفسه، ص 22.



وهـو يصف جارية رآها قائلا: « ثم رفعت ثيابها حتى جاوزت نحرها، فإذا هي كقضيب فضـة قـد شيب بماء الذهب يهتز على مثل كثيب، ولها صدر كالورد، عليها رمانتان أو حقّان من عاج، يملآن يد اللامس، وخصر مطري الاندماج، يهتز كفل رجراج، ... وسرة مستديرة يقصـر وهمـي عن بلوغ وصفها، تحت ذلك أرنب جاثم، أو جبهة أسد غادر، وفخذان لفّاوان*، وساقان خدلجان**، يحرسان الخلاخيل، وقدمان خمصاوان***»[1].

إنـه وصـف جمالـي وفق رؤية عمودية من الأعلى إلى السفل، ينطلق من تشبيه طبيعي من نبات وحيوان، وهنا المرجعية الجاهلية في الخطاب الجمالي عند ابن القيم وهو خطـاب يقابل رؤية أخرى تقوم على نفس الشكل العمودي ولكن من الأسفل إلى الأعلى، وكأن واصف المرأة يبنيها قطعة قطعة من الأساس إلى السقف، يذكر ذلك صاحب "المسـتطرف فـي كل فن مستظرف" على لسان رجل سأله الخليفة الأموي عبد الملك بن مروان عن أحسن النساء فقال: « خذها يا أمير المؤمنين، ملساء القدمين، زدماء الكعبين، ناعمـة الساقين، ضخماء الركبتين، لفّاء الفخذين، ضخمة الذراعين، رخصة الكفّين، ناهدة الثدييـن، حمـراء الخدين، كحلاء العينين، زجاّء الحاجبين، لمياء الشفتين، بلجاء الجبين، شـقاّء العرنين، شنباء الثغر، محلولكة الشعر، غيداء العنق، مكسّرة البطن، فقال الخليفة: ويحك وأين توجد؟ قال: في خالص العرب، وفي خالص فارس.»[2]

مهما اختلفت وجهة الخطاب الجسدي من الأعلى إلى الأسفل أو العكس، لكنه يبقى تعبيرا عن جسد إسلامي رغبوي له قيمته الثقافية، واللغوية،إنه يعبر عن « جسد ظاهراتي يتم فيه جدل المرئي واللامرئي، الفيزيقي والذاتي» [3]، لأن الواصف هنا ينطلق من الطبيعة الخارجية في التشبيه، لكن بناء على وعي ذاتي بالجمال، وعي كله تخييل بلاغي

---

*: لفّاوان: ممشوقان، مكتسيان لحما.

**: خدلجان: ممتلئان، ضخمان.

***: خمصاوان: مرتفع باطنها عن الأرض لا يمسانها.

[1]: المصدر نفسه، ص 161.

[2]: الأبشـيهي، شـهاب الدين محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف، ج1-ج2، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1، 1999، ص 381.

[3]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص 85.



لكن المتتبع لكتاب –أخبار النساء– ينتبه إلى تركيز ابن القيم على صفة الضخامة، فتكون أول ما يبدأ بها في الصفات الخَلْقية، و يضع قسما كاملا حول الثدي الضخم ويتحدث عن اختلاف الناس حوله قائلا: « و نذكر اختلافات الناس في الثدي ... من استحسن الثدي الضخم ومن ذمّ ذلك»[1]، ويورد عددا هائلا من الأبيات الشعرية لمختلف الشعراء الذين يتغزلون بالثدي الضخم كنموذج مثالي لجسد أنثوي جميل و لو نعود إلى مقولته في بداية الكتاب حول أحسن النساء لأمكننا اكتشاف سبب اهتمامه بالضخامة، والثدي إذ يقول على لسان أعرابي: « أفضل النساء أطولهن إذا قامت وأعظمهن إذا قعدت ... الولود التي كل أمرها محمود» [2]، إن هناك ربطا لدى ابن القيم بين الجمال والولادة أو الخصوبة، وله في ذلك مرجعية جاهلية ودينية، بل وشرقية.

فأما المرجعية الجاهلية فلأن العرب كانت ترغب في المرأة العظيمة، الولود، لأنه لا يكمل حسن المرأة عندهم حتى« يعظم ثدياها فتدفئ الضجيع وتروي الرضيع» [3] في هذا الوصف جمع بين الرغبة، والولادة، أو الخصوبة.

وأما المرجعية الدينية، فإن الخطاب النبوي، وهو يحدد أفضل النساء، يفضل الولود على جميلة الوجه أو رشيقة القد، ففي الحديث: « ألا أخبركم بخير نسائكم في الجنة؟ قلنا: بلى يا رسول الله. قال: كل ودود ولود»[4]، هناك تراتبية نبوية يُزاح فيها الجمال لصالح الخصوبة في تفضيل الأنثى، إن السوداء المنجبة خير عند النبي من الحسناء العاقر.[5]

هذه التراتبية قائمة في متن ابن القيم بما يدل على تأثير واضح لروح شرقية تجعل من الشهوة خادمة للخصوبة، ومن المرأة –الرغبة خادمة للمرأة– الأم، ومرجع ذلك تأثير

---

[1]: المصدر السابق، ص 131.

[2]: المصدر نفسه، ص 11.

[3]: الأشبيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف، ص 381.

[4]: الإستانبولي، محمد مهدي، تحفة العروس، ص 210-211.

[5]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص 77.



المقـــدس الديني الذي يعطي مشروعية للجمال الرغبوي لكنه يضعه في تراتبية مقصدية، تجعل الأولوية للولادة باعتبارها فعلا وجوديا يحيل إلى الإعادة المستمرة لفعل الخلق، كما كان يتصور السومريون القدامى.

إن خطـــاب ابن القيم يبدأ بجمالية المرأة –الأم، الولود، وينتهي بجمالية المرأة–الأم الضـــخمة، العظيمة الثدي أو الناهد كما يسميها، وبين البداية و النهاية حديث عن المرأة –الجارية–.

إن الغدامي –في كتابه "المرأة واللغة" وهو يحلل حكايات "ألف ليلة وليلة" يشير إلى الفـــرق بيـــن جمال المرأتين، فحسن وجمال المرأة–الجارية– هو جمال من أجل الغواية، فـــبمجرد تحـــوّل المرأة–السيدة– إلى جارية، ستدور الحكاية حول مفهوم مركزي هو أن النساء ما خلقن إلاّ من أجل الرجال[1]، أي أن المرأة في هذه الحالة مجرد موضوع للرجل الـــذي يمـــثل نمـــوذج الفحولـــة، هذه الصورة يكررها ابن القيم في أكثر من موضع، إن الجاريـــة موضوع الحب لكنها ليست موضوع الزواج والإنجاب، يؤكد هذا ما أورده على لسان الأعرابية التي سألها الأصمعي حول معنى العشق فقالت: « الغمزة والقبلة والضمة، ثم قالت:

ما الحب إلاّ قبلـــة — وغمز كفٍ، وعضد.
ما الحب إلاّ هكذا — إن نكح الحب فسد.

و عندما ذكر لها الأصمعي أن العشق عنده أن: يقعد بين رجليها ويجهد نفسه. قالت: يا ابن أخي، ما هذا عاشقا هذا طالب ولد.» [2]

إن جســـد المـــرأة–الجاريـــة–، جســـد المتعة والغواية والرغبة لا جسد الإنجاب والـــولادة، أمـــا جســـد المرأة –الأم– فجماليته من أجل التبجيل[3] لأنها تمثل فعل الوجود،

---

[1]: الغدامي، عبد الله محمد، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1997، ص 71.

[2]: ابن القيم، أخبار النساء، ص 51.

[3]: الغذامي، عبد الله محمد، المرأة واللغة، ص 76.

يعـود ليصـبح الفقيه، الآمر والقدوة. لكن هذا الصمت وذلك الحذر لا يبرران ما للجسد الأنـثوي وجماليـته من حظوة ومكانة في متن ابن القيم، بما يعبر بحق عن "فقه جسدي" يحاكـي في بلاغته الشعر الجسدي عند شعراء الحب والغزل والمجون، إننا أمام "إيروس إسـلامي"[1]. ومـيزة هـذا الإيروس، أنه لم يتخل تماما عن البلاغة الجاهلية القائمة على التشـبيه الطبيعي، والطابع اللحمي في وصف الجسد الأنثوي، بل إنه لم يتخل عن الرؤية الدينـية الشـرقية التـي ترى في المرأة-الولود-، المرأة المقدسة، التي تستحق الوصف والتبجيل.

لكن الفكر الديني الإسلامي التاريخي، سينتقل في وصفه للجسد الأنثوي من مستوى التشـبيه الطبيعي والبيان اللغوي إلى مستوى الوصف التأملي العقلي يظهر ذلك جليا عند الجـاحظ عندما يقول: «وقد تعلم أن الجارية الفائقة الحسن، أحسن من البقرة وأحسن من الظبـية، وأحسن من كل شيء شبهت به، وكذلك قولها كأنها الشمس، فالشمس وإن كانت حسـنة فإنمـا هـي شيء واحد. وفي وجه الإنسان الجميل وفي خلقه ضرب من الحسن الغريب والتركيب العجيب» [2].

هـذا الوصف يشير إلى تحوّل عميق في النظرة الفكرية للمرأة وتقدير جمالها، بل سـيبدو الأمر أكثر عمقا في الرؤية الصوفية، التي ستنحو منحى تأويليا، فلن يصبح الجسد الأنـثوي موضـوع الرغـبة، أو علامة الخصوبة بل رمزا للألوهة، ستصورها الكتابات الصوفية «بوصفها تلويحاً إلى حب إلهي مستحوذ قاهر من ديالكتيك عاطفي وجداني يجمع بين الطبيعي والإلهي» [3]. فها هو الشاعر الصوفي -ابن الفارض- يتغنى بحبه الإلهي من خلال التغني بجمال المرأة فيقول:

وصرّح بإطلاق الجمال ولا تقل بتقييده ميلا لزخرف زينة
فكل مليح حسنه من جمالها معارله بل حسن كل مليحة

---

[1]: Bousquet G-H, l'éthique sexuelle de l'Islam, , page 4.

[2]: الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، ص 86.

[3]: نصر، عاطف جودة، الرمز الشعري عند الصوفية، ص 166.



إنـــه فـــي هذا التصوير يرفع التعيينات الجزئية إلى مستوى التجلي الإلهي، ويرد الجمال الأنثوي إلى الجمال العالي[1].

يتجلى هذا البعد الرمزي أيضا في "ترجمان الأشواق" لمحي الدين بن عربي، عندما يجمـــع بيـــن الأنثى المحبوبة والذات الإلهية المحبوبة، حيث يحوي الكتاب قصائد غزلية تفوق في شهوانيتها لغة العشاق من الشعراء العذريين لكنها تحمل صياغة رمزية موحية، كلهـــا حب، وعشق للجمال الإلهي المتعالي، يشكل فيه الجسد الأنثوي الوسيط الذي يؤدي إلـــى التوحد، فهوى جمال المرأة يحيل إلى هوى الجمال الإلهي، ومعانقة المرأة تحيل إلى معانقة الذات الإلهية.

فعندما يقول ابن عربي:

إذا تمشت على صرح الزجاج ترى   شمسا على فلك في حجر ادريسا
توراتها لوح ساقيهـــا تسنأ وأنـــا   أتلو وأدرسهـــا كأنني موسى[2]

هـــذا تصوير تجسمي لكنه يرمز إلى الحكمة الإلهية، في نظامها، ونورها. كما يتوق ابن عربي في نص آخر إلى معانقة المحبوبة، ففي ذلك وحدة وعناق مع الروح الإلهي.

والهوى بيننا يسوق حديثا   طيبـــا مطربا بغيـــر لســـان
لرأيتم ما يذهب العقل فيه   يمن والعراق .. معتنقان[3]

هذا التضايف بين الطبيعي والروحي، البلاغي والتأويلي، الجمال الأنثوي والجمال الإلهـــي الحب الجسدي والحب الروحي هو الذي أعطى بعدا آخر جديداً للرمزية الصوفية فـــي تأويلها للجسد الأنثوي، وكأننا بهذا التحوّل في التعبير عن الجمال ننتقل ابستيمولوجيا من البيان إلى البرهان فالعرفان، بتعبير الجابري، لكنه هنا من موقع آخر غير العقل، إنه موقـــع الجســـد، ألا يحـــيل هذا إلى تاريخ آخر للمنظومة الإبداعية الإسلامية غير تاريخ العقل، ولنسميه تاريخ الجسد!؟

---

[1]: المرجع السابق، ص 175.

[2]: المرجع نفسه، ص 194.

[3]: المرجع نفسه، ص 211.



المبحث الثاني: الجنسانية الغيبية.

القسم الأول: القرآن والجنسانية.

القسم الثاني: جنسانية الجنة عند ابن القيم.

القرآن والجنسانية.

الجنسانية la sexualité إيتيمولوجيا مصطلح حديث، لم يستخدم إلاّ في بدايات القرن التاسع عشر، ليرتبط بنظريات الحرية الجنسية، وتفسيرات التحليل النفسي، واتخذ معناه لغة –كمجموع النشاطات المتعلقة بالأعضاء التناسلية[1]، وما يرتبط بها من حالات نفسية تسبق أو تلحق، ليتخذ معنى أكثر شمولية في الفلسفة الفينومولوجية، فلم يتحدد بجغرافية جسدية معينة –الأعضاء التناسلية– بل ارتبط بجسد الإنسان ككل من حيث أنه ذات جنسية[2] كما يقول ميرلوبونتي. لكن الفكر الإنساني عرف تاريخيا ألفاظ قريبة من هذا المصطلح، تشير إلى معناه كالشهوة أو الرغبة.

والرغبة هي القوة الجامحة التي تحضر في جسدنا وتطلب دوما الإرضاء بشكل بربري مدمر، إنها تريد الاتصال بالجسد الآخر تخترقه، فتحقق وجودها ووجوده، إن الجنسانية من حيث أنها رغبة، هي حياة الجسد ووجوده، فليس الكائن العضوي وحده هو جنسي بل إن الحضور الجسدي في العالم نفسه هو جنسي[3].

هذا الطابع الوجودي للجنسانية، هو الذي جعلها في صلب الخطابات الدينية والفلسفية والعلمية رغم اختلاف أهداف ومرامي كل خطاب. وقد حرصت بعض أشكال هذه الخطابات على إقصاء الجنسانية بتشكيلها لثنائيات افترضت التعارض بينها كالجنسي/الأخلاقي، الجنسي/العقلي، الجنسي/الإيماني، البيولوجي/الاجتماعي. لقد حرصت على أن تفصل الجسدية عن الجسدي. لكن ماذا عن الرؤية القرآنية للمسألة الجنسية؟

ما علاقة الجنسانية بالمقدس الديني في القرآن؟ هل هي فعل مدنس؟ وهل يمكن أن نرغب، ونحب ونمارس الجنس بكل صفاته البربرية، برضى الله وفق المنظور القرآني؟

1: Aroux, Sylvain, Encyclopédies philosophiques universelles, page 2372.

2: Merleau- Ponty, Maurice, Phénoménologie de la perception, page 180.:

3: Chirpaz, François, le corps, page 60.

إن النص القرآني، وهو يتناول مسألة الجنسانية، يبدو وكأنه نص مربك، ملتبس، تحضر فيه صور مختلفة، فيبدو تارة نص اعتراف بالجنس، بل يبدو نصا شهوانيا يحيل إلى الرغبة الجسدية في تجاور عجيب مع الرهبة، ويبدو تارة أخرى، نص منع وتحديد وقمع للفعل الجنسي.

فأما الصورة الأولى، فتعرض الجنسانية، في القرآن، من حيث أنها آية من آيات الله، بل آية الآيات، ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِّتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً، إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1]، وأخذت هذا الوصف لأنها تعبر عن العظمة والقدرة الإلهية من حيث أنها خلق، وإعادة خلق، فالله الواحد خلق أزواجا وجعل الفعل الجنسي بين هذه الأزواج شرط استمرار هذا الخلق من خلال النسل والولادة، لا بالنسبة للإنسان فقط، بل بالنسبة لجميع مظاهر الطبيعة الحية حيوانها ونباتها، ومنه فالجنسانية تعبير عن آية الثنائية كنظام للوجود الكوني وفق المنظور القرآني[2].

هذا البعد الإلهي الذي يجعل الجنس صورة أخرى للخلق هو الذي جعل النص القرآني يحث على الفعل الجنسي، بل ويأمر به، بدون تحديد لطبيعة ومضمون ممارسته، ويجعل ذلك مشيئة ربانية قُذفت في الأجساد الإنسانية، ﴿نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ، فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ﴾[3]، ﴿فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ، وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾[4]. معنى ذلك أن الفعل الجنسي أو الجماع ليس ولوجا إلى عالم الشر والدنس، بل دخولا إلى عالم الطهارة والقوى المقدسة. إن القرآن يجعل من الجنسانية عبادة إيمانية، ووظيفة مقدسة، ولممارستها بكل بربريتها ثواب إلهي، لأنها تجسيد للإرادة الإلهية وهدفها في الوجود، القائم على زوج ينبغي أن يتحد تأكيدا للخلق، وأن للإنسان رغبات ينبغي أن تشبع تحقيقا

---

[1]: سورة الروم، الآية 21.

[2]: الكحلاوي، محمد، (الجنساني والمقدس أو الوجه والقفا) مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2001، العدد 1/21/8، ص 135.

[3]: البقرة، الآية 223.

[4]: البقرة، الآية 187.



لإعـــادة الخلق واستمراره، وقد تعجب الأعراب المحيطون بالرسول من هذه الرؤية التي تجعـــل مـــن الجنس ثوابا، وهم الذين يعدونه الفعل الأقل إنسانية والأقرب إلى الحيوانية، فسأله أحدهم: «كيف؟ أو يأتي الواحد منا حاجته و يكون له ثواب!... فأجابه الرسول: أرأيت إن كان ذلك في حرام»[1].

إن شهوة الجسد ليست مباحة، ومطلوبة، وتأكيدا لآية الثنائية الكونية فحسب، بل هي تعظيم للتفرد الإلهي، تفرّد الله أمام الأزواج الطبيعية والإنسانية فالله حسب المنطوق القرآني نقل الطبيعة من التفرّد ﴿نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ إلـــى الثنائية ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]، لـــيحقق التمـــيز ويجسد العظمة، عظمة الـــتفرّد، والعلاقـــة الجنســـية مـــن حيث أنها تزاوج، فهي اعتراف بعظمة التفرّد الإلهي، ومحاولة التماهي، وإعادة هذه العظمة باستمرار، تأكيد لحقيقة التنوع حول الواحد.

إن الجنسانية وفق هذا المنحى تتجاور مع المقدس الديني وتجاريه، والمقدس الديني هنا "يعترف" بها و لا ينكرها ولا يقمعها بل يعدها ثوابا وعبادة وآية، يجعلها في صلب الممارسة الإيمانية.

هذه الصورة –صورة الاعتراف– تتأكد أكثر عندما نجد أن النص القرآني لا يتحفظ في تناول مغامرة النبوة والحب، بكل ما فيها من شهوانية وجسدية، تشير إلى ذلك، قصـــة يوسف وزوجة العزيز. لقد تناول –عبد الوهاب بوهديبة– هذه القصة بإسهاب في كـــتابه: "الجنسانية في الإسلام"[3]، ليتعرض في ذلك إلى إشكالية، النبوة–الحب، أو جنسانية النبي، و هو الذي يمثل الرسالة الإلهية ويشكل نموذجا للتقوى، فإذا طرحنا السؤال: هل يمكن لامرأة أن تحب نبيا حبا جنسيا؟ لكان الجواب الإيجابي طبيعيا. ولكن لو كان السؤال معكوســـا؟ هـــل يمكـــن لنبي أن يحب امرأة، متزوجة من غيره، حبا جنسيا؟ هنا نقف في

---

[1]: الكحلاوي، محمد، (الجنساني والمقدس أو الوجه والقفا)، ص 138.

[2]: سورة الذاريات، الآية 49.

[3]: Bouhdiba, Abdelwahab, les sexualité en Islam, Quardrige, PUF, 5ème édition, Paris, 1998, pages 32-41.

صـــميم مشكلة علاقة الجنساني بالمقدس، فلننظر كيف يعرض النص القرآني الحدث بكل مـــا تحمله اللغة العربية من شعرية، تحرك الرغبة الجنسية حدثا لنبي شاب في غاية الجمـــال يقـــع فـــي أسر مراودة من زوجة العزيز، أو زوجة –قطفير– ملك مصر، وهي امرأة ذات منصب وجمال.

﴿وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ، وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ، وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ، قَالَ مَعَاذَ اللهِ، إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ، إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ، وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلاَ أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾.[1] إن هذا النص لا يـــتحدث فقـــط عن إغواء للنبي يوسف من قبل امرأة جميلة، بل يشير بوضوح إلى قبول يوســـف للإغواء، فقد أدّت المراودة –إلى أن– همّت به وهمّ بها–، يذكر –ابن كثير– في تفسير –ابن عباس– للقول: وهمّ بها، أي حدّث نفسه بجماعها[2]، أو قصد جماعها. ويذهب تفســير آخـــر إلـــى أن يوســـف هـــنا، قد تماهى فيها، وبدأ فعلا يفقد توازنه العقلي والإيمانـــي، بل يذكر –الرازي– في تفسيره إلى أن يوسف اتخذ فعلا وضع الفعـــل الجنسي أو كما قال:«جلس بين رجليها ينزع ثيابه»[3]، لولا أن رأى صورة أبيه وهو يعض على إصبعه ويضرب على صدره، فتراجع، كما جاء في تفسير –ابن كثير–[4].

ثـــم يعبر النص القرآني وبكل شعرية جنسية عن هروب النبي نحو الباب –كرمز للـــتابو– وكـــيف أن المرأة ﴿قَدَّتْ قَمِيصَهُ مِنْ دُبُرٍ﴾[5]، إنه مشهد جسدي درامي كله شهوانية يضعنا فيه القرآن بدون أدنى تحفظ أو احتياط، ليعلن في نهاية الحدث، وصفا خالدا للجسد الأنـــثوي بـــالقول: ﴿إِنَّهُ مِنْ كَيْدِكُنَّ، إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ﴾[6]، وهنا أيضا لغة شعرية تحمـــل رموزا مختلفة، فالكيد يحمل صورتين متناقضتين، ذم ومدح في الآن نفسه. صورة

---

[1]: سورة يوسف، الآية 23-24.

[2]: ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، دار الأندلس، بيروت، الطبعة 4، 1983، ص 20.

[3]: الرازي، الفخر، التفسير الكبير، ج 18/17، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، (د – ت)، ص 115.

[4]: ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، ص 20.

[5]: يوسف، الآية 25.

[6]: يوسف، الآية 28.



الأنـــثى، المراودة، الماكرة، المخادعة، لكن أيضا، الأنثى، التي يكون الإغواء طبيعيا فيها بل ومطلوب منها، أو كما جاء في –نهج البلاغة– « المرأة شرّ كلها وشرّ ما فيها أنه لابد منها»، أو عبارة: « المرأة عقرب حلوة اللبسة –أي اللسعة–»[1].

إن الحدث الجسدي الذي يعرضه القرآن في قصة يوسف يحمل بين طيّاته صورتين متجاورتين، صورة تعترف بالجنس كطبيعة بشرية حتى بالنسبة للنبوة، وصورة تضع له حدودا دينية، عبر عنها هروب النبي من "الفاحشة".

فالصورة الثانية لتناول القرآن للمسألة الجنسية، هي تلك الحدود والممنوعات، لكنها حـدود فـي "شـكل" العلاقة الجنسية، لا في طبيعتها ومضمونها، إذ ميز النص بين شكل مشـروع سماه "زواجا" أو "نكاحا"، وشكل غير مشروع سماه "زنا" باعتباره فاحشة وإثما. والقـرآن لا ينطلق من أن جسد المرأة أو جسد الرجل مدنسين[2]، بل يرى أن العلاقة بين الجسدين هي التي تحدد الطهارة من الدنس. لكن لِمَ الحدود وهو الذي يعترف بالجنس؟

إن الـرؤية القرآنـية للجنس تنطلق من فكرة –الزوج– ولكنها ليست فكرة طبيعية فحسب بل ينقلها القرآن من المستوى الطبيعي إلى المستوى الاجتماعي، بحكم الطابع الشمولي –الأنسوكلوبيدي– للدين، فالحب الجسدي، يندرج مباشرة ضمن المنظومة الاجتماعـية، لينتقل من فكرة الزوج كنظام طبيعي إلى –الزواج– كنظام اجتماعي. وهذا يعنـي أن الجنسانية القرآنية لا تستهدف الإنجاب وحده كفعل مقدس، وإنما تستهدف أيضا، علاقـة بشـرية، تقوم على مفهوم الحياة المشتركة وهو ما أشار إليه النص التالي: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[3] المودة إشارة إلى العلاقـة الجسدية –الحب– و الرحمة، إشارة إلى العلاقة الاجتماعية. و من منظومة –الزواج– جاء لفظ الإحصان أو المحصن أو المحصنة، وهو كما جاء على لسان Anne

---

[1]: نجار، مهدي، (الأنثى–الجنس في الإيتيمولوجيا العربية)، مجلة دراسات عربية، دار الطليعة بيروت، 1989، العدد 3، ص 67.

[2]: الكحلاوي، محمد، (الجنساني والمقدس أو الوجه والقفا)، ص 137.

[3]: الروم، الآية 21.



إن تحديد الممارسة الجنسية في نظام الزواج، ليس إبداعا قرآنيا، فالكتابات الفلسفية اليونانية لم تخل من تقنية –الحصر– هذه أو ما سيسميه –ميشال فوكو– بـ "زوجنة conjugalisation العلاقات الجنسية"[1]، إنه وهو يتحدث عن تاريخ فكرة الزواج في إطار تـاريخ الجنسانية من الأفلاطونية إلى الرواقية، يشير إلى الاختلاف اليوناني حول جدلية: الحياة الجنسية / الحياة المشتركة، أي جدلية الجسدية / الجسدي.

فـإذا كانـت كتابات –الكلبيين– ترى في الزواج ضرورة التقاء الذكر والأنثى من أجل الإنجاب، وأن الاتحاد بينهما مبدأ مشترك تخضع له كل الحيوانات في الطبيعة[2]، فإن "جمهورية" و"قوانين" أفلاطون لا تقف عند الزواج كعملية إنجاب وتزويد العائلات والدول بالنسـل، بل إن الزواج –سلوك خاص– يقوم على فن يسمى عند أفلاطون، فن أن يكون المـرء متزوجا، فتحدث عن الرجل العاقل، المعتدل، وعن قوانين للحياة الزوجية، والحالة الجسدية و الأخلاقية التي يجب أن يكون عليها الأهل المستقبلون حتى ينجبوا أولادا وسيمين، بل يفرض حتى وجود مراقبات يحق لهن التدخل في حياة الأزواج حديثي العهد، الأقل معرفة بالقوانين[3].

كمـا تحدث الفيلسوف الأخلاقي الرواقي –موزونيوس روفوس– بأن الله قد أراد الجمـع بين الجنسين، بعد أن فصل بينهما، والحال أنه جمع بينهما، بعد أن غرس في كل منهما "رغبة شديدة"، رغبة في "الاتصال" ورغبة في "الاتحاد" في آن معا، وتحيل الرغبة الأولـى إلى الحياة الجنسية، وتحيل الرغبة الثانية إلى الحياة الاجتماعية المشتركة، لينتهي إلى نتيجة أساسية بأن : الزواج واجب، و على المرء أن تكون له زوجة "شرعية" اجتماعـيا[4]، ويستبعد في الزوجنة اللذة الجنسية خارج الزواج حيث يقول: "من يقيم علاقة جنسية مع مومس أو امرأة غير متزوجة ... بأنه على غرار الخنزير يلتذ بوسخه"[5].

---

[1]: فوكو، ميشيل، الإنهمام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1992، ص 114.

[2]: المرجع نفسه، ص 102-104.

[3]: المرجع نفسه، ص 102.

[4]: المرجع نفسه، ص 106.

[5]: المرجع نفسه، ص 116.



Claude Dero في مقال لها بعنوان:"الطابوهات الجنسية في نظام الفقه" «الإحصان هو أن يكون الشخص بالغا، قديسا، مسلما حرا، متزوجا وبطريقة مشروعة»[1]. والمشروعية الزوجية تتطلب احترام طقوس وشروط كعدم نكاح أقربين محددين من ناحية الدم، موافقة ولي الأنثى، الإعلان والوليمة، وغيرها، وهي ما يسميها –مارسيا إلياد– طقوس الانتقال من الحياة الفردية إلى الحياة الجماعية.[2]

لكن لماذا يطالَب الحب الجسدي بأن يتسامى نحو الجماعي في النص القرآني؟
أرى لذلك سببين رئيسيين؛ الأول: أن الجنسانية القرآنية تندرج في إطار بعد كوني شمولي للدين، يتداخل فيه البيولوجي والنفسي والاجتماعي، إننا أمام Weltanschauung * للشخصية الإسلامية –بتعبير بوهديبة– فالجنسانية خلق، و نسل، و تأكيد للهيبة الإلهية، وسلام جنسي، وتكامل نفسي، واتحاد اجتماعي. إن الرغبة هنا لا تتعلق بالجنس –كفعل جسدي– بل تحكم كل التجربة الإنسانية في الإسلام، فقد كانت هدف الخلق الأول، وسبب الأكل من الشجرة ونتيجته في الآن نفسه، كانت دافع النزول إلى الأرض، عالم الجنس، وكانت موضوع الاختبار الإلهي، وستكون أيضا موضوع الجزاء الإلهي في المأوى الأخروي، ولعل هذا ما يبرر اللغة الشهوانية، الجسدية في الحديث القرآني عن الجنة وأنهارها وحورها ونسائها.

السبب الثاني: هو أنه رغم الاعتراف القرآني بالجنسانية كاستمرار للفعل الرباني وإدراجها ضمن المنظومة الإيمانية، إلاّ أنه لا ينفي ما تتضمنه ممارستها من تجل لقوى غريبة، عجيبة تقطع الصلة بالمقدس، كالرعشة الجنسية، ودم الحيض، وما يخرج من السبيلين –الذكر والفرج– الأمر الذي يستدعي طقوسا للطهارة[3] منها ما يتعلق بالجسد، كالغسل والوضوء، ومنها ما يتعلق بالجسدي –وأعني هنا نظام الزواج–.

---

[1]: Marx, Jacques; Anne Claude Dero, (l'insertion des tabous sexuels dans le système du Figh), religion et tabou sexuel, éditions de l'Université de Buxelles, Bruxelles,1990,page133

[2]: إلياد، مارسيا، المقدس والدنيوي، ص 172.

*: Weltanschauung مصطلح ألماني: يعني رؤية كونية شمولية للعالم، استخدمها بو هديبة ليعبر عن شمولية الرؤية الإسلامية للجنس. أنظر Abdelwahab Bouhdiba, la sexualité en Islam page 14

[3]: الكحلاوي، محمد، (الجنساني والمقدس أو الوجه والقفا)، ص 138.



لكن القرآن لا يحدد ويحذر ويمنع ويؤطر، بل يعترف أيضا بالحياة الجنسية وشهوانيتها فكيف يمكن تفسير هذا التجاور بين هاتين الصورتين اللتين تبدوان متناقضتين؟.

بلغة -فوكو- الاعتراف هنا شكل آخر للمنع، فمادامت "الجنسانية منطقة مشوشة بغرابة"[1]، فلابد أن توضع في خطاب، لكن هذا الوضع في حد ذاته مراقبة لها وتعمد لإخفائها حيث يقول: "الاعتراف هو طقس الخطاب ... طقس يندرج ضمن علاقة سلطوية لأن المرء لا يعترف بدون حضور افتراضي على الأقل لشريك ليس هو المخاطب فحسب، إنما السلطة التي تطلب الاعتراف وتفرضه وتقيمه، وتتدخل، لتحكم، وتعاقب، وتسامح، تؤاسي، تصالح، ...، فهو أخيرا الطقس الذي ما إن يُتلفظ به، ...، حتى ينتج عند ناطقه تغييرات باطنية، إنه يبرّئه، يكفّر عنه، يطهّره، يريحه من ذنوبه، يحرّره، ويعده بالخلاص."،[2] فالجنسانية جسدية مشوشة لا نظام فيها ومجرد إدراجها في خطاب فهو تنظيم لها أو سعي لتنظيمها، حتى ولو كان الشكل اعترافا بها وهو ما يسميه -فوكو- بتنظيم فعل البوح.

إلاّ أن هذا التحليل، لا ينفي ما للجنس والشهوة من مكانة في المنظومة القرآنية، من حيث أن الجنسانية تجربة إنسانية طبيعية، لكنها تحت الاختبار في دار "الزوال" تحضيرا لدار "المآل" بالمنظور القرآني، إضافة إلى أن البعد الشمولي للقرآن يستدعي التجاور بين المنع والاعتراف، "فالذات عندما تريد أن تعيش الشمولية في تجربتها الإنسانية-الروحية، فإنها تعيش جنسانيتها مندمجة في بوتقة الروحانية"[3].

---

[1]: فوكو، ميشيل، إرادة المعرفة، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص 69.

[2]: المرجع نفسه، ص 75-76.

[3]: Chirpaz, François, le corps, page 67.



جنسانية الجنة.

كتاب ابن القيم في وصف الجنة "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح"، نص يحمل بين طياته وبكثير من التفصيل، حدثا جسديا، لكن في موقع آخر، وفي زمن آخر، إنه يتحدث عن جنسانية وجسدية بعد الموت، جنسانية في الجنة كحياة أخرى وإقامة خالدة -للمؤمن- بالمنظور الديني، إن الجسدية لن تكون في الدنيا بل ستنتقل إلى الآخرة، والأنثى لن تكون موضوع شهوة هنا فقط، بل ستتعدى شهوتها لتكون هناك، فمن الأنثى-الإغواء، إلى الأنثى-الثواب.[1]

إن هذا المتن الفقهي، يضع العقل الفلسفي أمام إشكالية عميقة، هي إشكالية الموت والحب la mort et l'amour أو الموت والجنس، يضعنا أمام حدث الموت، والتعامل معه بين الرهبة والرغبة، أمام علاقة الموت بالشهوة، إنها مسألة الجمع والتوافق بين المتناقضات والأضداد.

يقول فولتير في عبارة شهيرة: "إن الجنس البشري هو الجنس الوحيد الذي يعرف أنه سيموت وهو يعرف ذلك من خلال التجربة"[2]. لقد كان الموت بالنسبة للرجل البدائي أمرا مدهشا، فعندما كان يرى شخصا يموت، يبدو له كما لو كانت المرة الأولى التي يحدث فيها شيء من هذا القبيل، لكن التفكير الديني و حتى المنطقي بعد ذلك سيكتشفان حتمية الموت، حتى أنه أصبح جزءا من الحياة كما يقول الفينومينولوجي الألماني -ماكس شيلر-: "إن الموت ليس احتضارا عرضيا بدرجة أو بأخرى يدركه هذا الفرد أو ذاك، وإنما هو جزء لا يتجزأ من الحياة"[3]، لكنه الجزء المر من الحياة، المخيف فيها، لأن الحياة تمضي نحوه، وتنتهي عنده، فملاقاته أمر حتمي، لذا سيشكل هاجسا، درجة الرهبة منه أكثر من درجة الرغبة فيه، رغم اختلاف المواقف منه، إذ تذكر -إيديت

---

[1]: النجار، مهدي، (الأنثى-الجنس في الإيديولوجيا العربية)، مجلة دراسات عربية، ص 69.

[2]: شورون، جاك، الموت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1984، ص 18.

[3]: المرجع نفسه، ص 19.



هاملتون- إن الروح اليونانية كانت تخاف الموت بحكم حبها العظيم للحياة، "إن الإغريق كانوا يعون بصورة مرهفة، ويدركون على نحو تخالجه الرهبة، عدم يقينيه الحياة، وجسامة الموت"[1]. وكان هوميروس يعبر بصدق عن هذا المنحى عندما يقول على لسان -أخيل-: "إن الموت هو الشر الأعظم ... إن الآلهة تعده كذلك وإلاّ لكانت قد ماتت"[2]، إن هذه الرهبة العظيمة أمام الموت كانت الدافع إلى فكرة -الحياة بعد الموت، فقد اعتبر أفلاطون أن هذه الفكرة هي التي جعلت سقراط، يتقبل الموت بكل شجاعة، وعده أمرا مرغوبا فيه، ويضعه أفلاطون بذلك مدافعا عن خلود النفس في محاورة -الفيدون-[3]، وفكرة الخلود، والحياة بعد الموت، واليوم الآخر، ليست فكرة أفلاطونية أو سقراطية، بل فكرة دينية شرقية قديمة، وعندما يتحدث الفكر الديني الإسلامي -ومن خلاله الخطاب الفقهي- عن اليوم الآخر لا يتحدث عن حياة روحية فحسب -كما تصورها بعض الفلاسفة* الذين أنكروا حشر الأجساد، بل يتحدث عن حياة جسدية سواء من حيث الثواب أو العقاب وخطاب ابن القيم في الكتاب المذكور، يصف بإسهاب الثواب الجسدي، ويقدم جنسانية غيبية تحمل كل معاني الشهوة الطبيعية.

لكن هل يمكن أن يكون هناك وفاق بين رغبة الجنس ورهبة الموت؟

دافيد لوبروتون، يثير هذه الإشكالية في بداية كتابه: l'adieu au corps عندما يشير إلى عبارة لـ -جورج باتاي- يبين فيها أن الجنسانية تعني الانفعال بالموت والتأثر به، بل إن الجنس عنده يشبه الموت، فوضع -العاري- في الفعل الجنسي، يشابه رمزيا وضع العاري في حدث الموت، أن تكون عاريا معناه القبول أن تكون بدون -دفاع- أمام أنظار الآخرين في حالة الموت، والجنسانية أيضا ترفض القناع أثناء التواصل بين الجسدين، العراء نقطة التقاء الحدثين[4].

---

[1]: المرجع السابق، ص 35.

[2]: المرجع نفسه، ص 36.

[3]: المرجع نفسه، ص 49.

*: أعني هنا -ابن سينا الذي أنكر حشر الأجساد واعتبر الحشر للأرواح وحسب ورد على هذه الفكرة أبو حامد الغزالي في كتابه: تهافت الفلاسفة.

[4]: Lebreron, David, l'adieu au corps, édition métailié, Paris, 1999, page 161.

الجنسانية تشابه الموت أيضا في نظر –لوبروتون– لأنها تشكل مثله قطيعة مع السير المتعب للحياة القائمة، وترمي إلى سير هادئ لحياة مرجوّة[1]، غاية الهدوء نقطة ثانية لالتقاء الحدثين. وأتصور أن جنسانية الجنة، عند ابن القيم تحيل إلى هذا الالتقاء والتوافق بين تجربتين متضادتين: تجربة الحياة، وتجربة الموت التقاء وتوافق في معنى واحد هو المتعة و الشهوة دون اعتبار للزمن أو المكان، للهنا أو الهناك. فما هي صور المتعة وأشكال الشهوة في جنسانية الجنة؟

إن الخطاب الديني و هو يستعرض الجنسانية في – الهنا –، يقبل طبيعتها في الممارسة لكنه يؤطّر شكل تلك الممارسة، فيصبح بذلك مَنْعاً لنعَمٍ، مما يقتضي تعويضا، والجنة هي مكان التعويض والنعم في النهاية، بعد أن كانت مكانا لأول منع في البداية.

لكن النعم لا تكون إلاّ لمن صبر أمام المنع، فالألم طريق اللذة، و "حجبت الجنة بالمكاره"[2]. لكن أي نوع من الجنسانية يعرضه ابن القيم حول الجنة كشكل من أشكال التعويض؟ إنها ليست جنسانية واقعية، بل جنسانية متخيلية بامتياز، وهذا الشكل حاضر في الفكر الإنساني منذ القدم، عند كل من يخشى الوقوع في الخطيئة، و السقوط في اللامروءة، ويذكر لوبروتون، عن أوفيد Ovide في كتابه: les métamorphoses تصور الحب عند بطل قصته Pygmalion، والذي يؤثر مرافقة امرأة من العاج (دمية) على أن ترافقه امرأة واقعية حتى يتفادى الهمّ الذي تنتجه الحياة الجنسية مع امرأة واقعية، لقد كان يريد أن يحقق حبا مثاليا يعترف بأهميته، لكن دون وجود الجسد الآخر واقعيا، لأن تجربة الحب الفعلية تسقط صاحبها في مشكلة الخطيئة واللامروءة[3].إن الجنسانية المتخيلة هي مآل كل جسد مرتبك، يسعى إلى رفع همّ الارتباك، والبحث عن الهدوء، والمسلم –يعيش هذا الارتباك لأنه خاضع لممنوعات وحدود جنسية يخشى دوما تعديها، رغم أن الدين يقبل

---

[1]: المرجع السابق، ص 162.

[2]: ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح أو ووصف الجنة، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة 4، 2000، ص 49.

[3]: Le Breton, David, l'adieu au corps, page 162.



بمضمون طبيعتها. ولذا كانت الجنسانية المتخيلة أمرا ملحا بالنسبة إليه، وفعلا، قد أسهبت النصوص المؤسسة في عرضها، مضافا إليها كتابات كثيرة لفقهاء أمثال جلال الدين السيوطي في كتابه "درر الحسان في البعث ونعائم الجنان"، وابن القيم في كتابه "حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح"، والذي يعدّ فيه وصف الجنة وملذاتها فضلا إلهيا، لأنه يشكل اطمئنانا لمن وضع جسده طيّعا للمنع، بأنه سيعوض بالنعم يقول ابن القيم: "وكان من فضل الله العظيم على عباده ورحمته بهم ومحبته لهم أم جلّى لهم أمر الجنة ووصف لهم نعيمها"[1].

إن الجنة مكان آخر، في زمن آخر، يبدأ فيه الجسد رحلة البداية، رحلة كلها قداسة وطهارة لكن في منحى واحد هو المباح والحلال لأنه لن يكون فيها منع وحرام أبدا، إن الجنة مكان واسع جداً، يضم مائة درجة، بين الدرجتين كما بين السماء والأرض[2]، ولها ثمانية أبواب[3]، تدخل من كل باب فئة حسب عملها في الدنيا ومدى استجابة أجسادها للمقدس الديني والأوامر الإلهية.

وللجنة أسماء يرى ابن القيم أنها تتعدد حسب الصفات والملذات الموجودة فيها إذ يقول: "ولها عدة أسماء باعتبار صفاتها ومسمّاها واحد باعتبار الذات"[4]. وأبرز أسمائها اثني عشر اسما فهي: الجنة، ودار السلام، ودار الخلد، ودار المقامة، وجنة المأوى، وجنات عدن، ودار الحيوان[*]، والفردوس، والنعيم، والمقام الأمين، ومقعد الصدق، وقدم الصدق، مخالفا في ذلك -السيوطي- الذي يذكر سبعة أسماء لا باعتبار الصفات بل باعتبار الموقع من الأسفل إلى الأعلى[5].

الجسد في الجنة سيختلف تماما عن الجسد الدنيوي، فهو جسد في غاية الجمال كصورة القمر، لا يبصق، ولا يتغوّط، ولا يتبوّل، يأكل في أواني من ذهب وفضة ولؤلؤ

[1]: ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص 07.

[2]: المصدر نفسه، ص 117.

[3]: المصدر نفسه، ص 82.

[4]: المصدر نفسه، ص 138.

[*]: الحيوان: مثنى الحياة، فهي دار الحياتين -الدنيا والآخرة.

[5]: Bouhdiba, Abdelwahab, la sexualité en islam, page 95.



عـرقه كرائحة المسك. إنه يحمل كل الصفات لشاب في مقتبل العمر ،حيث يذكر ابن القيم استنادا إلى نصوص دينية، أن الداخل إلى الجنة، طوله ستون ذراعاً كأبيه آدم، ذو بشرة بيضـاء، أجـرد**، أمرد***، في سن الثالثة والثلاثين، لا تبلى ثيابه، ولا يفنى شبابه، فقد جـاء حسـب الفقيه في النص النبوي: « ليدخل أهل الجنة الجنةَ على طول آدم ستين ذراعاً بذراع الملك، وعلى حسن يوسف وعلى ميلاد عيسى ثلاثة وثلاثين سنة، وعلى لسان محمد، جرد، مرد، مكحّلون »[1].

إن هـذه الأوصاف تحيل كلها إلى جسد جنساني، مؤهل لأن يكون موضوعا للحب من طـرف المرأة، إن وصف ابن القيم لحالة الحب في الجنة، ستقلب المعادلة الجنسية الدنيوية، فـبدل أن تكـون المرأة هي موضوع الاشتهاء، سيتحول الرجل إلى موضوع الرغبة، إذ أن نساء الجنة –أو– الحور العين، يستقبلن الرجل "فتخرج زوجته من الخيمة، فتعانقه وتقول له: أنت حبي وأنا حبّك، وأنا الراضية فلا أسخط أبدا، وأنا الناعمة فلا أبأس أبدا، والخالدة فلا أظعن أبدا"[2]. ويضع ابن القيم فصلا كاملا يسميه: إن الحور العين يطلبن أزواجَهُنّ، أكثر مما يطلبُهُنّ أزواجُهُنّ.[3]

ما هي الحور العين؟ وما هي أوصاف هذا الجسد الأنثوي؟

في نظر ابن القيم، ستكون الجنة مليئة بالنساء، لكنهن صنفان دنيويات وأخرويات. فأمـا الصـنف الثاني فيسميه القرآن، الحور العين، وهن نساء ذات جسد خاص، وجمال خاص. "فالحور: جمع حوراء، وهي المرأة الشابة، الحسناء الجميلة، البيضاء، شديدة سواد العين، (...) التي يحار فيها الطرف من رقة الجلد وصفاء اللون"[4]. ويفتح ابن القيم الباب

**: أجرد: لا شعر في جسمه.

***: أمرد: لا شعر على وجهه.

[1]: ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، ص 218.

[2]: المصدر نفسه، ص 219.

[3]: المصدر نفسه، ص 542.

[4]: المصدر نفسه، ص 314.



لمخيلته في استعراض أوصاف الحور بناء على اللون، والطول، والعرض، والاتساع، والضيق فيقول: "وإنما يستحب الضيق منها في أربعة مواضع: فمها، وخرق أذنها، وأنفها وما هنالك، ويستحب السعة منها في أربعة مواضع: وجهها وصدرها وكاهلها وهو ما بين كتفيها، وجبهتها، ويستحب البياض منها في أربعة مواضع: لونها، وفرقها، وثغرها، وبياض عينها، ويستحب السواد منها في أربعة مواضع: عينها وحاجبها، وهدبها وشعرها، ويستحب الطول منها في أربعة: قوامها، وعنقها، وشعرها،وبنانها، ويستحب القصر منها في أربعة وهي معنوية: لسانها، ويدها، ورجلها وعينها"[1]، ويعني بالأخيرة بأنها معنوية أي القصر رمز، فقصر اللسان أنها لا تتكلم كثيرا، وقصر اليد أنها لا تتناول ما لا يحب زوجها، وقصر الرجل أنها ماكثة بخيمتها لا تخرج كثيرا، وقصر العين، لا تنظر إلى غيره ولا تحب سواه، وفي ذلك يأتي ابن القيم بآية القرآن مستدلا: ﴿فِيهِنَّ قَاصِرَاتُ الطَّرْفِ لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ﴾[2].

للحور العين صفات كلها شهوانية تحيل إلى جسد رغبوي بامتياز، فهن كما يشير النص القرآني ﴿أَبْكَارًا عُرُبًا أَتْرَابًا﴾[3]، و ﴿كَوَاعِبَ أَتْرَابًا﴾[4]، ويستعرض ابن القيم تفصيل هذه الأوصاف بناء على الآراء المختلفة، فيرى أن البكر هي الشابة الممتلئة شبابا، والعُرُب هن اللواتي تحسنّ المداعبة والملاطفة أثناء الفعل الجنسي، فالعُربة هي العاشقة لزوجها[5]. وأما الكاعب، فهي الناهد، ذات الثدي المستدير، الجميل كالرمان، لا يتدلى إلى الأسفل[6]. ويذكر ابن القيم أن للرجل مائة عذراء من الحور، على سبعين حُلّة، يُرى مخّ ساقها من وراء الثياب، لكن هل يتحمّل الرجل شهوانية مائة امرأة؟ يذكر ابن القيم أن النبي سئل عن ذلك فقيل له "يا رسول الله أو يطيق ذلك؟ فقال: يُعطى قوة مائة"[7].

---

[1]: المصدر السابق، ص 315-316.

[2]: الرحمن، الآية 56.

[3]: الواقعة، الآية 35-36.

[4]: النبأ، الآية 33.

[5]: المصدر نفسه، ص 326.

[6]: المصدر نفسه، ص 328.

[7]: المصدر نفسه، ص 334.



هـذا البعد الجسدي، ثم تستأنف اللذة برؤية مناظر الجنة، لينتهي الحدث بأكبر وأعظم لذة في نظر ابن القيم، وهي رؤية الذات الإلهية، حيث يورد الفقيه نصا نبويا حول هذا الحدث حيث يقول النبي: « إن أهل الجنة إذا بلغ النعيم منهم كل مبلغ، وظنوا أن لا نعيم أفضل منه، تجلّى لهم الرب تبارك وتعالى، فنظروا إلى وجه الرحمن، فنسوا كل نعيم عاينوه حين نظروا إلى وجه الرحمن »[1].

الملاحظة الثالثة، أن حديث ابن القيم عن جنسانية الجنة، حديث إنساني، بمتخيل إنساني، حتى النص الديني لم يتجاوز هذا المعطى الإنساني، فقط يعرض بشكل متخيل، شكل التركيب والهدم وإعادة التركيب، إننا أمام متخيل خصب أو «سوق تباع فيها الصور»[2]، إن جسد الجنة يجعلنا أمام حديث عن هوية أخرى، فإذا كانت الهوية هي الصورة التي يكونها الإنسان عن ذاته،أو بتعبير أفضل، عن جسده، أو هي العملية التي يتعرف بها أو يبني كل فرد من خلالها مظاهر جسده[3]، إننا بهذا المعنى أمام هوية جديدة، هوية متخيلة، لكنها لا تنفصل عن الواقعي، فمرجعيتها تبقى واقعية، طبيعية، إلى درجة القول أنها تعبر عن هوية وفق منظور جسدي إسلامي ذي طابع بدوي، إذ يذكر -بوهديبة- في كتابه -الجنسانية في الإسلام- أن أحد المستشرقين وهو Gaudefroy-Demombynes رأى أن الوصف الديني الإسلامي للجنة وصف بدوي وفق أماني البدوي إذ يقول: « إنها حقا جنة البدو، فلا شمس حارقة، ولا برد قارس، أنهار، وأودية، رياض وبساتين، حلي، فساتين وخدم، الخيمة والقصور وغيرها»[4].

---

[1]: ابن القيم، حادي الأرواح، ص 452.

[2]: Bouhdiba, Abdelwahab, la sexualité en Islam, page 107.

[3]: أفاية، نور الدين، الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط) (د.ت)، ص 21.

[4]: Bouhdiba, Abdelwahab, la sexualité en Islam, page 101.



هــذا البعد الجسدي، ثم تستأنف اللذة برؤية مناظر الجنة، لينتهي الحدث بأكبر وأعظم لذة في نظر ابن القيم، وهي رؤية الذات الإلهية، حيث يورد الفقيه نصا نبويا حول هذا الحدث حيــث يقول النبي: « إن أهل الجنة إذا بلغ النعيم منهم كل مبلغ، وظنوا أن لا نعيم أفضل منه، تجلّى لهم الرب تبارك وتعالى، فنظروا إلى وجه الرحمن، فنسوا كل نعيم عاينوه حين نظروا إلى وجه الرحمن »[1].

الملاحظــة الثالــثة، أن حديث ابن القيم عن جنسانية الجنة، حديث إنساني، بمتخيل إنســاني، حتى النص الديني لم يتجاوز هذا المعطى الإنساني، فقط يعرض بشكل متخيل، شكل التركيب والهدم وإعادة التركيب، إننا أمــام متخيل خصب أو « سوق تباع فيها الصــور»[2]، إن جســد الجــنة يجعلنا أمام حديث عن هوية أخرى، فإذا كانت الهوية هي الصــورة التي يكونها الإنسان عن ذاته،أو بتعبير أفضل، عن جسده، أو هي العملية التي يتعرف بها أو يبني كل فرد من خلالها مظاهر جسده[3]، إننا بهذا المعنى أمام هوية جديدة، هويــة متخيلة، لكنها لا تنفصل عن الواقعي، فمرجعيتها تبقى واقعية، طبيعية، إلى درجة القول أنها تعبر عن هويــة وفق منظور جسدي إسلامــي ذي طابــع بدوي، إذ يذكــر بوهديــبة- فــي كتابه –الجنسانية في الإسلام- أن أحد المستشرقين وهو Gaudefroy-Demombynes رأى أن الوصف الديني الإسلامي للجنة وصف بدوي وفق أماني البدوي إذ يقــول: « إنها حقا جنة البدو، فلا شمس حارقة، ولا برد قارس، أنهار، وأودية، رياض وبساتين، حلي، فساتين وخدم، الخيمة والقصور وغيرها»[4].

---

[1]: ابن القيم، حادي الأرواح، ص 452.

[2]: Bouhdiba, Abdelwahab, la sexualité en Islam, page 107.

[3]: أفاية، نور الدين، الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب، (د.ط) (د.ت)، ص 21.

[4]: Bouhdiba, Abdelwahab, la sexualité en Islam, page 101.



وهـو رأي تؤكـده دراسات أنتروبولوجية ذكرت أن التصورات البدوية هي التي طبعـت الديـن الناشئ، وأن البدوي -كما قال -ميليو- هو النموذج الأولي القديم للمسلم، وأن البداوة بالمعنى الأفلاطوني هي الفكرة النموذجية عن الإسلام.[1]

مـع كـل هـذا يبقى القول أن وصف الجنة وجنسانيتها في متن ابن القيم، وصف جسـدي، يجعـل من الجمال والحب محوره المركزي. إن الجنسانية من خلال هذا المتن تـتحقق مرة أخرى في عالم الغيب وفق المقدس نفسه لكن في صورة المباح دون صورة المحرم.

إن المقدس الديني هو الحقل الذي تقوم عليه الجسدية الإنسانية سواء في عالم الهنا أو عالم الهنالك.

---

[1]: شلحود، جوزيف، بنى المقدس عند العرب، ص 11.



المبحث الثالث: حديث الحب في خطاب ابن القيم.

القسم الأول: الحب الأفلاطوني والخطاب الفقهي.

القسم الثاني: من الحب النظري إلى الحب الجسدي، أو ابن القيم ضد أفلاطون.

القسم الثالث: من الحب إلى العشق.

الحب الأفلاطوني والخطاب الفقهي.

إن فهم النظرية الأفلاطونية في الحب، يمر عبر تحليل ثلاثة نصوص أساسية هي، محاورة –ليزيس– Lysis، محاورة المأدبة le banquet، ومحاورة فيدروس le Phèdre، وإن كانت المأدبة أهم هذه النصوص على الإطلاق، ذلك أن محاورة –ليزيس– تحدثت عن مفهوم الصداقة كإحدى صور الحب، لتأتي المأدبة وتناقش مفهوم الحب، ثم فيدروس بعدها، أتت لتعمقها وتؤكدها بناء على مفهوم النفس ومن خلال أسطورة الفرسين والحوذي.
فما هو الحب عند أفلاطون من خلال المأدبة؟ ما هي طبيعته؟ وما هو هدفه؟

تتوضح رؤية أفلاطون للحب في المأدبة، من خلال خطاب سقراط الأخير، والذي يلوذ فيه باسم –ديوتيم– المرأة الحكيمة، التي يسألها عن الحب والجمال، فتجيبه بخطاب يجمع بين التحليل المنطقي، و الجدل الفلسفي، والعرض الأسطوري، ويُرجع –ليون روبن– L. Robin، أحد أهم المختصين في الفلسفة الأفلاطونية، بسبب استعمال الأسطورة إلى أنها استخدمت كصيغة رمزية، أو لأنها تفسر أشياء لا تسمح العلوم بتفسيرها بدقة[1].

إن الحب حسب حكيمة سقراط هو دائما حب لشيء ما، شيء نحن محرومون منه، وعندما يقال أن الحب هو حب للجمال، معنى ذلك أن الحب محروم من الجمال، فهو ليس جميلا كما قال –أجاتون*–، ولكن إذا كان الحب ليس جميلا، فلا يستطيع أيضا أن يكون قبيحا، لأنه كما أن هناك وسط بين العلم والجهل، فهناك وسط بين الجمال والقبح، إن الحب وسط بين الجميل والقبيح[2].

---

[1]: النشار، علي سامي، والأب جوج شحاته، وعباس الشربيني: الأصول الأفلاطونية (المأدبة أو في الحب الأفلاطوني)، دراسة وترجمة، دار المكتبة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، 1970، ص 180.

*:أجاتون: شاعر تراجيدي يوناني، وحدث المأدبة هو حفل تكريم على شرف هذا الشاعر بالذات.

[2]: المرجع نفسه، ص 142.



الحب ليس إلها لأن الآلهة تمتلك الجمال، أما الحب فمحروم منه، وهذا لا يعني أنه مخلوق فان، إنه وسط بين الأرباب والناس، بين الخلود والفناء[1].
لكن ما علاقة الحب بالجمال من جهة، وبالحرمان من جهة أخرى؟

تتجه -ديوتيم- إلى الأسطورة لتفسر المسألة، فترى أن الحب جني وسيط بين الناس و الآلهة، و لولادته قصة تفسر علاقته بالجمال و الحرمان. ففي حفلة ميلاد -أفروديت- إلهة الجمال، نام -بوروس- إله الثراء في حديقة -زيوس- وهو في حالة سكر ونشوة، رأته -بنيا- إلهة الفقر، فأرادت أن تنجب منه ولدا، فاضطجعت بالقرب منه، وكان لها ذلك، فولد الحب.[2]

لقد ولد الحب في حفلة ميلاد -أفروديت-، فهو تابع لها وخادم، وأفروديت جميلة، إذن بالجمال يكون الحب محبوبا، و لأن أمه -بنيا- إلهة الفقر والحرمان، سيبقى دوما محروما، محروما من الجمال الذي به يكون. ولأن أباه -بوروس- إله الثراء، سيأخذ عنه جسارته، واندفاعه، وحميته، إنه صائد بارع، يدبّر الحيل، يرغب في المعرفة، ويقضي حياته في جهود فلسفية[3].

إن رمزية هذه الأسطورة تحيل على عدد من المعاني، فالحب هنا ليس هو الحقيقة العليا، ليس "المثال"، بل هو محروم من هذا المثال، فالمثال هنا هو الجمال، والحب يسعى للوصول إلى هذا المثال، فهو وسط بين الجمال والقبح، بين الحكمة والجهل، فهو ليس حكيما، لأن الحكيم يمتلك والحب محروم، ولكنه ليس جاهلا، لأن الجاهل لا يدرك حالته، ولا يرغب في البحث عن شيء لأنه لا يعتقد أنه محروم منه. وهو ليس خالدا ولكنه أيضا ليس فانيا، إن الحب رغبة في التطلع إلى المثل العليا، إنه رغبة في المعرفة، والحكمة، إنه رغبة في الخلود، ومادام الحب كذلك فهو فيلسوف.

---

[1]: المرجع السابق، ص 73.

[2]: المرجع نفسه، ص 75-76.

[3]: المرجع نفسه، ص 76-77.



الحب الأفلاطوني رغبة –إيروس– لكنها رغبة فلسفية، معرفية، رغبة لها جناحان تـريد أن تطير إلى عالم علوي، عالم المثل، ولذا أشار أفلاطون في محاورة –فيدروس– إنه من الأفضل أن نسمي الحب –بيتروس– Péteros بدل –إيروس– لأن له جناحين[1].

إذن نحـن نحب، ونريد أن نمتلك الجميل، لأننا نرغب في الخلود، فمن يرغب في الخلود النفس أم الجسد؟

رغـبة الخلـود تكمن في خاصية طلب الإنجاب، وهي خاصية للأجساد والأرواح علـى حد سواء، فإذا وصل نمونا الجسدي والروحي إلى سن معينة نرغب في أن ننجب ولا يمكـن أن ننجب في القبح بل في الجمال، لأن الإنجاب والخصوبة والخلود خصائص إلهية، لا تتوافق مع القبح كخاصية فناء، ولذا يسعى الكائن دوما نحو الجمال، ليمنح لجسده من خلال إنجاب الأبناء، ويمنح لروحه الخلود من خلال المعرفة[2].

نفهم الإنجاب في الأجساد مادامت معرفته للفناء، لكن كيف يتم الإنجاب في الأرواح أو النفوس؟

تسـتمر –ديوتيم– وتقول إن للنفس عادات وأفكاراً، وأفراحاً وآلاماً، فيها ما يولد، وفـيها ما يموت، وهذا ينطبق أيضاً على المعارف، فهناك ما يولد منها وهناك ما يموت، "والدراسة"* هي ما يساعد الإنسان على الإنتاج والإنجاب، بما يحقق له الخلود[3].

إن الإنجـاب للأناس الإلهيين في نظر –ديوتيم– لا يتعلق بالأجساد، ولا يلتفت إلى النساء، بل يتعلق بالنفوس، و يلتفت إلى الفضائل والمعارف لأن هؤلاء لا يتصورون خلودهم في الأبناء بل في المعرفة و الحكمة و الفضيلة و العدالة[4]. هذا لا يعني أن الحب

---

[1]: المرجع السابق، ص 166.

[2]: المرجع نفسه، ص 88-89.

*: الدراسة: هنا بمعنى صياغة المعرفة من النسيان، قد تأخذ معنى التذكر.

[3]: المرجع نفسه، ص 146-147.

[4]: المرجع نفسه، ص 148.



الأفلاطوني لا يعترف بالحب الجسدي، لكنه يضعه في الدرجة السفلى، لأن الخلود الحقيقي للنفس لا للجسد.

إن الحب عند أفلاطون، ارتقاء في سلم معرفة الجمال، ضمن حركة تصاعدية من الجسد إلى الفكرة. فمن يريد أن يكرّس نفسه للجمال عليه أن يبدأ أولا بحب الأجساد الجميلة، يحبّها ككل و يقول فيها الأقوال العذبة، وسيكتشف الجمال المشترك فيها لأن الجمال واحد في جميع الأجسام، ثم ينتقل إلى حب جمال النفس فهو أرقى وأعظم قيمة، ثم ينظر إلى الجمال في الأعمال والقوانين وسيدرك أنه ذو طبيعة واحدة لا تتغير[1]، ثم يوجه ذهنه نحو العلوم، وسيكتشف أن فيها جمالاً مشتركا، فيتخلص بذلك من الجمال الفردي، ثم تتفتح تأملاته على المرحلة الأسمى سينهي إلى تحصيل علم الجمال ذاته، فيكتشف أسرار الحب، وهنا يلمح فجأة جمالاً من طبيعة تثير الإعجاب، إنه سر ما لا يخضع لميلاد أو فناء، أو نمو أو نقصان، خال من كل تجزيئي، عار من كل حسّ، إنه هو ذاته، بذاته وفي ذاته، مثال الجمال أو فكرة الجمال الخالدة، هنا يصل الحب إلى غايته ويحقق هدفه، فمن اكتشف الجميل استطاع أن يحقق لنفسه الخلود[2].

إذن الحب عند أفلاطون، رغبة، لكنها ليست رغبة جسدية، بل رغبة عقلية فلسفية، إن الحب هنا معرفة، إنه حب نظري، ثم إنه ليس غاية في ذاته بل وسيلة لمعرفة الجمال، إنه وسيط، يتأسس على أنقاض الرغبة لينفيها. لكن أين الجسد في هذا الحب؟ هل هو مجرد دائرة سفلية في سلسلة دوائر متصاعدة إلى عالم علوي؟ أو ليس الجسد هو البادي والظاهر فينا؟ ثم من يحب؟ ومن يُحبُّ؟ أليس الحب رغبة؟ أليست الرغبة جسدية؟ لماذا يكون موضوعها غير جسدي؟ ثم لماذا يكون الحب معرفة؟ لماذا لا تكون المعرفة حباً؟ لماذا يكون الحب وسيلة؟ لماذا لا يكون غاية؟.

---

[1]: المرجع السابق، ص 94-95.

[2]: المرجع نفسه، ص 96-97.



إن إجابة مغايرة على هذه الأسئلة ستحوّل الحب من النظرية إلى التجربة، ستنزع عنه أجنحته، سيتحوّل من -بيتروس- Péteros إلى -إيروس- Eros، لأنه لن يحتاج إلى الطيران، سيبقى هنا في عالم الأجساد، فهذا هو عالمه المتنوع المختلف. إن الحب مسألة حياة، نظام عاطفة، جمال، وشعر، لا علاقة له بالمفهوم، فلم تتدخل الفلسفة؟ الحب، بولادته، لا يرتبط بالمفهوم، وهيهات أن توجهه الفلسفة، بل العكس، هو الذي قد يتحكم في الفلسفة[1].

لكن كيف سيُستقبل الحب النظري-الفلسفي في الخطاب الفقهي-الديني؟

لقد أنكر بعض -المستشرقين- رؤية إسلامية دينية للحب، وقرروا أن الطبيعة العربية الخشنة لا تحتمل معاني الحب الرقيقة، وقد جاءت النصوص الدينية لتعكس هذه الطبيعة الجامدة، فكانت صورة "الله" الجبار، المنتقم، وصور الجحيم والسعير، منتشرة بين ثنايا القرآن، لكن هذه الفكرة تحمل كثيراً من التعميم الذي لا مبرّر له، فمشاهد العذاب قائمة، لردع الطبيعة البشرية المنحرفة، وفي مقابلها مشاهد ونصوص كثيرة تصور "الله" الرحيم، الغفور، الرؤوف، الذي يُحِبُّ ويُحَبُّ[2] ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾[3]، ﴿قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ﴾[4]، كما نجد تصوير الجنة ونعيمها، كما أوردنا في المبحث الذي سبق. هذه النصوص الدينية كانت دافعا لوجود خطاب ديني حول الحب، يمكن أن نصنفه إلى صنفين: خطاب حول الحب الإنساني، وخطاب حول الحب الإلهي.

فأما الأول، فيتعلق بالأحوال الجسدية، وما يطرأ على القلب من تعلق بالمحبوب أو المعشوق، و ما يرافق ذلك من غرام و هيام، و شوق و يأس، و معاناة و فراق و جنون وموت، حب كله حسية وجسدية، وقد كتب فيه الفقهاء كما كتب الشعراء. وأما الثاني،

---

[1]: Blondel, Eric, L'amour, Flammarion, Paris, 1998, page 15.

[2]: النشار، علي سامي، الأصول الأفلاطونية، (المأدبة أو في الحب الأفلاطوني)، ص 227.

[3]: المائدة، الآية 45.

[4]: آل عمران، الآية 31.



فيتعلق آراء ونظريات الصوفية في الحب، فقد كانت غاية الصوفي أن يرتقي، من محبة جمال المخلوق إلى محبة الله الخالق، ويُسمّون ذلك محبّة حقيقية، أو عشقا حقيقيا، بينما يعدّون الأول عشقا حسياً ومحبة مجازية[1].

وقد بيّن الباحث والمؤرخ –ريتر– في مقدمة نشريته لكتاب –مشارق أنوار القلوب و مفاتح أسرار الغيوب– لابن الدباغ، أن مأدبة أفلاطون حضرت في الحب الإلهي الصوفي، لأنه حب يبحث في الجمال الإلهي المطلق، وأفلاطون أشار إلى الجمال المطلق. لكن المأدبة، غابت في الحب الإنساني[2]، فقد كان الأخير متميزا عن الحب النظري، بما يحمله من –جسدية– لم ترض "الطيران" إلى المطلق.

صحيح أن بعض الكتابات الفقهية، الظاهرية و الحنبلية، مثل ابن داوود في –الزهرة– وابن حزم في –طوق الحمامة– وحتى ابن القيم في –روضة المحبين ونزهة المشتاقين– قد استخدمت بعض عبارات المأدبة الأفلاطونية، إلاّ أنها قد هاجمت أعنف هجوم الحب الإلهي، واعتبرت رواده ملاحدة خارجين عن الإسلام. هذا الهجوم يحيل إلى أن الخطاب الفقهي لم يرحب بمضمون الحب الأفلاطوني من حيث أنه حب يتجه نحو المطلق، وأن استخدام عبارات المأدبة لا يعدو أن يكون تبرير حالات بعينها، بل نجدهم يؤوّلون تلك العبارات حسب رؤيتهم لتلك الحالات.

فلو أتينا على نص ابن حزم –طوق الحمامة في الألفة والآلاف– نجده يستخدم محاورة المأدبة في تعريف الحب من حيث أنه "اتصال بين أجزاء النفوس المقسومة في هذه الخليقة في أصل عنصرها الرفيع"[3]، متأثراً في ذلك بما جاء في المحاورة من أن "زيوس" قطع المخلوقات التي أصبحت مخيفة مغرورة ببأسها، إلى أنصاف وأصبح كل نصف يشتاق إلى نصفه الآخر[4]، لكنه يستخدم العبارة ليبرّر رؤية خاصة به حول

---

[1]: المرجع السابق، ص 232-233.

[2]: المرجع نفسه، ص 232.

[3]: ابن حزم، طوق الحمامة، ص 22.

[4]: بسيوني، رسلان، صلاح الدين، كتاب الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق – جامعة القاهرة، (د.ط)، 1985، ص 267-268.



الاتصال قائمة على المشاكلة والمجانسة والتشابه، "والشكل دأباً يستدعي شكله، والمثل إلى مثله ساكن، وللمجانسة، عمل محسوس وتأثير مشاهد"[1].

و عندما يأتي ليتحدث عن علاقة الحب بالجمال، لا يشير إلى الجمال المطلق، العقلـــي أو الإلهـــي بل إلى الجمال الحسي، الجسدي، الذي يولد الحب بناء على المجانسة والتشـــابه، ولو أنه يفرق بين الحب كاتصال ثابت وبين الشهوة كاتصال عابر، حيث يقول أن النفس الجميلة "تميل إلى التصاوير المتقنة، فهي إذا رأت بعضها تثبتت فيه، فإن ميّزت وراءهـــا شيئا من أشكالها، اتصلت وصحّت المحبة الحقيقية، وإن لم تميز من ورائها شيئا من أشكالها لم يتجاوز حبّها الصورة وذلك هو الشهوة"[2]. حاول –هنري كوربان– أن يضع صورة أفلاطونية لابن حزم من خلال هذه العبارة[3]، باعتبار النفس هنا تبحث عن الجمال الحقيقـــي، الجمـــال كفكرة أو كمثال، لكن ربط النصوص ببعضها يبيّن أن العبارة هنا لا تعـــدو أن تكون إشارة إلى بحث النفس عن المجانسة والتشابه كما بينا سابقا، لأن كتـــاب –طوق الحمامة– يحدد بشكل واضح موضوع الحب، و طبيعة المحبوب، إنه الجسد الأنثوي –المرأة– إذ يتحدث بأسلوب الوصف والحكي عن نساء القصور وأوصافهن، عن العفاف، والوشاة وتأثيرهم، وكلها موضوعات ترتبط بالجسد لا بالعقل.

وعندما يعرض –ابن حزم– درجات الحب، لا يعمد إلى الارتقاء به من الرغبة إلى العقـــل بل يعمد إلى الارتقاء بقوة الرغبة ذاتها اتجاه المحبّ، إنه ارتقاء في سلّم الجسد لا في سلم العقل.

فأول درجات المحبة عنده؛ الاستحسان وهو أن يتمثل الناظر صورة المنظور إليه، فيستحسنها، وهي درجة الصداقة، ثم الإعجاب وهي رغبة القرب من الناظر في المنظور إليه، ثم الألفة وهي الوحشة إلى المحبوب إذا غاب، ثم الكلف وهو غلبة يشغل البال به

---

[1]: ابن حزم، طوق الحمامة، ص 22.

[2]: ابن حزم، طوق الحمامة، ص 25.

[3]: كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 338.



وهو ما يسمى بالعشق، وربما أدى الشغف والكلف إلى المرض والتوسوس أو الموت[1].

كما أن التقاء المحب بمحبوبه عند ابن حزم، ليس التقاء الاحترام ورهبته، أو محاولة إلجام انجذاب الفرس الأسـود -الجسد- كمـا بينت محاورة -فيدروس[2]- الأفلاطونية، بـل إن لهذا الالتقاء علامات كلها رغبوية، جسدية، حيث يصفها الفقيه الظاهري بأنها تغيرات بدنية، من رعشة، ورعدة، وبهت، واضطراب، تطرأ على المحب إذا رأى محـبوبه أو سمع اسمه فجأة، يقول ابن حزم: "ومنها بهت يقع، وروعة تبدو على المحـب عند رؤية من يحب فجأة، وطلوعه بغتة، ومنها اضطراب يبدو على المحب عند رؤية من يشبه محبوبه، أو عند سماع اسمه فجأة"[3].

وقد كان باب علامات الحب في طوق الحمامة، الأكثر تأثيرا على الأعمال الفكرية التـي جاءت بعده، فهذا أديب الحب الفرنسي -ستندال- يشير في كتابه:De l'amour إلى هـذه العلامات في أكثر من موضع[4]. إن خطاب -ابن حزم- حول الحب، حتى وإن حمل بيـن طياته رؤية لوغوسية حاولت احتواء الحديث عن الحب[5]، وحتى وإن لم يكن خطابا جنسـيا جريئا مثل -الروض العطر- للنفزاوي، إلاّ أنه يبقى خطابا جسديا لا يتبنى الحب الـنظري كمـا صورته المحاورات الأفلاطونية، فإذا كان هذا شأن الفقيه الظاهري، فهل سيتخذ الفقيه الحنبلي -ابن القيم الجوزية -المنحى نفسه؟

---

[1]: بسيوني، رسلان صلاح الدين، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، ص 272.

[2]: النشار، علي سامي، الأصول الأفلاطونية (المأدبة)، ص 168.

[3]: ابن حزم، طوق الحمامة، ص 30.

[4]: بسيوني، رسلان صلاح الدين، الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، ص 274-275.

[5]: حميد، حمادي، (الجمالية والكشف الصوفي)، ص 180.



من الحب النظري إلى الحب الجسدي، أو ابن القيم ضد أفلاطون.

الفقـيه الحنبلي –ابن القيم الجوزية–، يتحدث عن الحب، والعشق خاصة في كتابه: "روضة المحبين ونزهة المشتاقين"، إنّ هذا الفقيه بكل ما يحمله جسده من سلطة اجتماعية ودينية قدسية، يكتب في الحب، لكن هل هو الحب النظري الذي دعا إليه أفلاطون، بكل ما يتضمن من مثالية متعالية، أم أنه، حب جنسي جسدي بكل ما يتضمنه من حرارة و شبقية و جنسانية؟، إن الإجابة تقتضي مساءلة نقدية عميقة لمتن ابن القيم، مساءلة تحذر من محاولـة إسقاط النظرية الأفلاطونية على الرؤية الإسلامية للبحث عن التشابه*، واختزال آراء فقهاء الحب من الظاهريين و الحنابلة، مثال: ابن القيم و ابن داوود، و ابن حزم، وجعلهم مجرد مردّدين للمأدبة الأفلاطونية، وقد أشرت في القسم السابق إلى أن الخطاب الفقهي الظاهري من خلال –ابن حزم– اختلف جذريا عن الرؤية الأفلاطونية، عندما حدد بشكل واضح موضوع الحب وجعله الجسد الأنثوي أو المرأة–الجسد، بينما جعل أفلاطون موضوع الحب، الفكرة أو المرأة–الحقيقية، والفرق ظاهر بين من بحث في حب المتغيّر، ومن بحث في حب الثابت أو ما اعتقد أنه ثابت.

إن حديـث ابن القيم عن الحب، كحديثه عن الجمال، يبدو أيضا مرتبكا منذ البداية، ارتباك الفقيه الذي يستشعر انفصاله عن موضوعه التقليدي**، ارتباك الصراع الخفي في الـنص الديني بيـن المقدس والجنس، ارتباك يعبّر عنه احتياط الفقيه في مقدمة "روضة المحبين"، عندمـا يقسم الحب إلى أنواع و يجعله عاماً فهناك «محبّ الرحمن، ومحبّ الأوثـان، ومحـبّ النـيران، ومحبّ الصلبان، ومحبّ الأوطان، ومحبّ الإخوان، ومحبّ النسـوان، ومحـبّ الصـبيان، ومحبّ الأثمان، ومحبّ الإيمان، ومحبّ الألحان، ومحبّ القرآن» [1]، ويرفع بعدها محب الرحمن أرفع الدرجات قائلا: « وفضّل أهل محبته ومحبة

---

[*]: أشـير هـنا إلى حديث –الدكتور علي سامي النشار، وعباس الشربيني، عن تأثير المأدبة الأفلاطونية في الكتابات الفقهية الظاهرية والحنبلية من ابن داوود –في كتابه "الزهرة" إلى ابن حزم في "طوق الحمامة" إلى ابن القيم في "روضة المحبين". أنظر كتاب: الأصول الأفلاطونية –(المأدبة أو في الحب الأفلاطوني)، من الصفحة 335 – إلى – 392.

[**]: الموضوع التقليدي للفقيه هو العلم الديني المتعلق بالحلال والحرام في العبادات والمعاملات –أي المقدس–.

[1]: ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 10.



كـتابه ورسـوله علـى سـائر المحبّين تفضيلا"[1]. ثم يعظ قارئه بلغة المقدس التي تحمل الاحـترام والرعـب فـي الآن نفسه، من اتباع الهوى، مقدّرا العقل الذي يحترم المقدّس وينساق إليه.

لكن ابن القيم بلغة المقدس نفسها يعود ليشير إلى إمكانيات التعويض في النص الديني، "فالله لم يأمره -أي الإنسان- بصرفه قلبه عن هوى النساء جملة، بل أمره بصرف ذلـك الهـوى إلى نكاح ما طاب له منهنّ (...) فانصرف مجرى الهوى من محلّ إلى محلّ"[2] إنه ينقل الهوى من المقدس -الحرام- إلى دنيوي -مباح- وفق المقدس ذاته، وهو مـا سمّيناه -في الفصل الأول- بالدنيوي المقدس le profane sacré وهي الحركية التي يسـمح بهـا الـتأويل في النص الديني، بحيث لا نجد مقدّسا ودنيويا كحلقات منفصلة بل حلقـات متنافذة، ينتقل فيها المقدس، ليصبح دنيويا والعكس، وهو ما سيعبر عنه ابن القيم بالمصـالحة بين العقل- المنساق للمقدس- والهوى المعبّر عن الجنسي، الدنيوي، الماجن، المتمرّد، والتي يراها الهدف المركزي لكل كتابه فيقول: "فلذلك وضعنا هذا الكتاب، وضع عقـد الصلح بين الهوى والعقل، وإذا تمّ عقد الصلح بينهما سهل على العبد محاربة النفس والشيطان"[3].

إن هذه العبارة تحدد استراتيجية خطابية سيعتمدها الفقيه، تقوم على اتجاهين: الأول أنه سيتحدث عن الهوى، لقد قرّر أنه سيتحدث عن الحب الإنساني، الجنسي، لا عن الحب الروحي أو الإلهي، لقد فضّل محبّ الرحمن والقرآن لكن ليتركه جانبا. الثاني أنه قرّر بأن حديثه عن الهوى أو الحب سوف لن ينحرف بالنص إلى ما يخالف المقدّس، فالعقد يقتضي أن كـل مـا سيقوله في إطار الشرع، وأن خطابه الجسدي سيبقى منساقاً "للعقل المقدّس" بدون تمرّد رغم ما قد يبدو فيه من "الخروج عن المألوف" الفقهي.

---

[1]: المصدر السابق، ص 10.

[2]: المصدر نفسه، ص 15.

[3]: المصدر نفسه، ص 16.



إن هـذه المقدمة تحيل إلى –القانون الحمدلي– الذي أشار إليه الخطيبي وهو يحلّل متن –الشيخ النفزاوي– "الروض العاطر في نزهة الخاطر"، ومعناه أن الافتتاح والاختتام بكـلام الله، وأن الانـتعاش بـبعض الآيات والأحاديث خلال جلّ فترات النص، والتذكير المتواصـل بالمقدس، يشكل ضمانا لمراقبة أي هذيان أو انحراف بالنص، من خلال الصـوت الطاهـر للشرع، كما يشير في الآن نفسه إمكانية وجود حب أو ممارسة جنسية بموافقـة إلهية[1]، ومادام الاستشهاد القرآني والنبوي ذو طبيعة مجازية، استعارية، فسوف ينسجم مع كل تأويل.

يؤسـس ابـن القيم رؤيته تأسيسا منهجيا، فيعمد بداية إلى تحديد مدلول الحب، إنه يضـع الفلسـفة منهجا، لكنه لا يضعها هدفا لحبّه، فهو لم يتحدث في الخمسين* اسما التي ذكـرها عن مفاهيم عليا مثالية للحب، بل يحيل إلى الحب من حيث كونه ممارسة جسدية، أو تجربة جنسية، و يعزو الاختلاف بين الأسماء إلى تنوع أشكال تلك الممارسة أو التجربة، من حيث طبيعة العلاقة المتغيّرة بين المحبّ ومحبوبه، وهنا يختلف –ابن القيم– عـن –ابـن حـزم– الـذي اعتمد في تعريفه للحب على منطلقات فلسفية أفلاطونية، ثم رفضـها، أما ابن القيم، فاعتمد منطلقات لغوية حاول أن يستخرج منها مدلولات جسدية، فعندما يقف عند السياق اللغوي لكلمة –المحبّة– كأولى أسماء الحبّ، يرى أن العرب اختلفـت حولهـا "فقيل أصلها الصفاء، لأن العرب تقول لصفاء بياض السنان ونضارتها، حبب الأسنان، وقيل مأخوذة من الحباب وهو ما يعلو الماء عند المطر الشديد، فعلى هذا، المحـبة غليان القلب وثورانه عند الاهتياج عند لقاء المحبوب"[2]، لم يبق الفقيه عند ظاهر الاشـتقاق بـل نقله ليعبّر عن تجربة العلاقة بين المحب والمحبوب، لقد حوّل غليان الماء إلى غليان القلب في الحب، وبنفس الإستراتيجية الخطابية يواصل الاشتقاق، فعندما يربط

---

[1]: الخطيبي، عبد الكبير، الاسم العربي الجريح، ص 102.

*: يذكر ابن القيم أنّ للحب ستين اسما (الصفحة 19) لكنه لم يتحدث إلاّ عن خمسين فقط.

[2]: ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين،، ص 20.



المحبّة بحبّة القلب أو سويداؤه، يقول: "سميت المحبّة بذلك لوصولها إلى حبّة القلب، وذلك قريب من قولهم: ظَهَره، إذا أصاب ظهره، و رأسه إذا أصاب رأسه، (...)، ولكن في هذه الأفعال وصل أثر الفاعل إلى المفعول، وأما في المحبّة، فالأثر إنما وصل إلى المحب"[1]،أي أن الأثر حدث هنا بشكل عكسي وتحوّل من المفعول به إلى الفاعل فيقال: حَبَّه أو أحبَّه، أي دخل حبّ المحبوب سويداء قلب المحبّ.

وفي السياق نفسه سيتعرض ابن القيم إلى تنوع العلاقات الجسدية بين المحبين في مرادفات الحب الأخرى، فتعني –العلاقة– كاسم من أسمائه إلى التعلق بالمحبوب، ويعني الهوى الميل الدائم بالقلب الهائم، والشغف هو رقة القلب وحرارته إلى درجة الحرق؛ والكلف يشير إلى الولع والارتباط، والتتيّم هو التّعبّد والذلّ، والشوق هو سفر القلب إلى المحبوب، والشجو، والاكتئاب اسمين للحب الذي يتبعه همّ وغمّ وحزن، والدّنف، والوصب، اسمين للحب الذي يولّد المرض والألم، والخلابة، وهو اسم للحب الخادع، الذي لا صدق فيه، والوَهَل، وهو الحب الذي يعتريه الروع، مع رعدة ورعشة للجسد أمام هول جمال المحبوب، فالجمال سلطان على القلوب وإذا بدا راع القلوب بسلطانه، واللّمم هو الحب المجنون، والخلة أي الحب المتوحّد الذي لا يقبل المشاركة، والغرام هو الحب اللازم الولوع[2].

ومن أسماء الحب، العشق، ويقول عنه ابن القيم بأنه "من أمرّ الأسماء وأخبثها وقَلَّ ما ولعت به العرب، وكأنّهم ستروا اسمه وكنّوا عنه بهذه الأسماء فلم يكادوا يفصحوا عنه ... ولم يقع هذا اللفظ في القرآن أو في السنة"[3]. وسمي العشق كذلك لأنه فرط الحب، ويكون في العفّة والفجور، وقد رفض آراء الصوفية الذين يطلقون لفظ العشق في حق الله قائلا: "لا يُطلق ذلك في حقه سبحانه وتعالى، فلا يقال أنه يعشَق، ولا يُقال: عشِقه عبده"[4]،

---

[1]: المصدر السابق، ص 20.

[2]: المصدر نفسه، من ص 21 إلى ص 40.

[3]: المصدر نفسه، ص 25.

[4]: المصدر نفسه، ص 26.



وفــي هذا إعلان منه عن رفضه للحب الروحي، أو، الحب الإلهي، ويُبقي فقط على الحب الإنســاني ذي الطــابع الجســدي، وأما إشارته إلى خبثه ومرارته، فهو تعبير ملتبس، ذمّ يحمــل بيــن طياته مدحاً واعترافا بسلطانه، و لعل هذا ما جعل ابن القيم يضع له أبوابا بكاملها في كتابيه" روضة المحبين" إضافة إلى كتاب "الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشــافي"[1]، أو أن العبارة التي تذم العشق وتناقضه مع ساحة وجوده في المتن، تشير إلى طــابع الارتــباك الذي يقع فيه ابن القيم بين الحين والآخر بحكم سلطة المقدس من جهة، وطبيعته كفقيه محتاط من جهة أخرى.

لكن ما هو الدافع إلى الحب عند ابن القيم؟

الدافــع عــنده هو الجمال، « فمتى كان المحبوب في غاية الجمال، وشعور المحب بجماله أتمّ شعور، والمناسبة التي بين الروحين قوية، فذلك الحب اللازم الدائم» [2]، ومعنى هــذا أنّ الحبّ وفق الجمال لا يتحقق إلاّ إذا تشكلت علاقة بين محبّ ومحبوب قائمة على ثلاثــة دعــائم: جمــال المحــبوب، شعور المحب بهذا الجمال، المناسبة أو المجانسة أو المشاكلة –بتعبير ابن حزم– التي تحدث بين المحب والمحبوب.

فــأول الدعائم جمال المحبوب، كلما استكمل صفات الجمال كلما كانت المحبة قوية ومستحكمة لا يداخلها ريب أو شك أو نقص، وثانيها، شعور المحب بجمال محبوبه، حتى ولــو كــان ذلك الجمال ناقصا، فإنه إذا تصوّره المحب كاملاً، استحكمت المحبة وقويت حســب كمــال شعور المحبّ، فالمحب لا يرى في محبوبه أثناء الهيام والغرام إلاّ ما هو حسن فيه، حيث يذكر ابن القيم أن امرأة تسمّى –عزّة– دخلت على الحجّاج، فقال لها:« يا عــزّة، والله مــا أنــت كما قال فيك كُثيّر –وهو محبّها–، فقالت: أيّها الأمير، إنّه لم يرن بالعين التي رأيتني بها» [3].لكن ما الذي يجعل المحبّ يهيم في جمال محبوبه؟ هل يرى من

[1]: ابن القيم، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص208، وما يليها إلى الصفحة 243.

[2]: ابن القيم، روضة المحبين، ص 49.

[3]: المصدر نفسه، ص 49.



ورائه فكرة الجميل ومثاليتها؟ هل هو شعور الروع والاحترام الذي وقفه العقل -الحوذي- أمام فكرة الجميل في محاورة -فيدروس- الشارحة للمأدبة؟

ابن القيم لم يكن أفلاطونيا في إجابته عندما قال: "فإنّه إذا شاهد حسنها وجمالها كان ذلـك أدعى إلى حصول المحبّة والألفة بينهما"[1]. فالداعي إلى الحب هو الجمال وموضوع الجمال جسد المرأة، لا فكرة الجمال في ذاتها.

وأمـا الدعامة الثالثة في دواعي الحب ودوافعه، فهي المناسبة، ويعني بها التوافق في الجمال، وهنا يوافق ابن القيم ما ذكره ابن حزم في مفهوم المشاكلة أو المجانسة، "فكل امـرئ يصبو إلى ما يناسبه"[2]، وقد عبّر عنها الجاحظ، بلفظ المشابهة، فسر اختيار الفتى لفتاة بعينها، واختيارها له بعينه دون غيره هو المشابهة أو المناسبة في الخلق و في الطـباع، أي تعارف الأرواح وازدواج القلوب، كما يقول الجاحظ[3]. وتنقسم المناسبة عند ابن القيم إلى قسمين: تناسب أصلي و تناسب عرضي، فأما التناسب العَرضي، فهو الاشـتراك في الصفات أو الطباع العرضية ويسمى -المجاورة- ويكون فيه الحبّ مؤقتا، وأما التناسب الأصلي فهو الحب الحقيقي، لأنه تناسب في أصل الخِلقة، والطباع المجبولة، إنـه "تشـاكل النفوس وتمازجها في الطباع المخلوقة"[4]، فكل نفس ترى في محبوبها مرآة تعكـس طـباعها ورقـتها، ولذلك يحدث الاشتياق وتحصل المحبة، ويبدو من خلال هذا التحليل أن الحب عند ابن القيم "واحدي"[5]، فالاشتياق إلى المحبوب، هو اشتياق إلى الذات، وحـبّه هـو حبّها لذاتها، لطباعها وخلقتها، "صادفت فيك جوهر نفسي ومُشاكَلَتَها في كل أحوالهـا"[6]. وكلما كانت المشاكلة أو المناسبة في الصفات أعلى وأعظم كانت المحبة أثبت وأكـثر اسـتحكاما، فهـي محبة لا تزول لأنها ليست عرضية ولا غرضية إذ أن "داعي المحـبة إذا كان غرضاً للمحب لم يكن لمحبته بقاء، وإن كان أمراً قائما بالمحبوب، سريع

---

[1]: المصدر السابق، ص 49.

[2]: المصدر نفسه، ص 50.

[3]: بوملحم، علي، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة، بيروت، ط2، 1988، ص 290.

[4]: ابن القيم، المصدر السابق، ص 50.

[5]: النشار، علي سامـي، الأصول الأفلاطونية (المأدبة أو في الحب الأفلاطوني)، ص 358.

[6]: ابن القيم، روضة المحبين، ص 50.



الـــزوال والانـــتقال زالت محبته بزواله"[1]، فالحب يتغيّر وقد يزول إذا حصل الغرض من جانب المحب، مع نقصان الجمال في جانب المحبوب مما يجعل –المناسبة– غير مكتملة، غير أصلية، بل تصبح بذلك عرضية، والحب الصحيح لا غرض له، ولا ينقص بجفوة أو أذىً مــن المحبوب لأنه يتضمن غاية الموافقة، مما يجعل المحبّ يلتذّ بهجران و أذى محــبوبه. ويستند ابن القيم في إثبات هذه –المناسبة– على النص النبوي: "الأرواح جنود مجــنّدة، فمــا تعارف منها ائتلف، وما تناكر منها اختلف"[2] يضيف إليه رأيا علميا للطبيب اليونانـــي –أبقراط– والذي ذُكِر له "أن رجلا من أهل النقص يحبّه فاغتمّ لذلك، وقال: ما أحبّني إلاّ وقد وافقته في بعض أخلاقه"[3].

ويـــورد ابـــن القيم اعتراض ابن حزم على أفلاطون، من أن الأرواح مقسومة في العـــالم السفلي، بعد أن كانت واحدة في عالمها العلوي، فأي الروحيـــن تلاقيتا هناك وتجاورتـــا، تآلفتا في هذا العالم وتحابّتا، وأي روحين تنافرتا هناك ستتنافران هنا، ويؤكد ابـــن القـــيم اعتراضه هو أيضا عندما يقول: "هذا الجواب مبني على الأصل الفاسد الذي أصّله هؤلاء، أن الأرواح موجودة قبل الأجساد، إنها كانت متعارفة متجاورة هناك، تتلاقى وتـــتعارف، وهذا خطأ، بل الصحيح الذي دلّ عليه الشرع والعقل أن الأرواح مخلوقة مع الأجساد"[4].

هذا الاعتراض يؤكد أن الحب عند ابن القيم ينحو منحى غير أفلاطوني، حتى وهو يـــتحدث عـــن –المناسبة– الروحية، لا يعني بذلك التعالي على الجسد، أو تغييبه، والبحث عـــن المـــثال، بـــل يعني بذلك المناسبة أو المشاكلة الأصلية في الطباع والصفات الثابتة المجبولة التي لا تحمل بين طياتها عرضاً أو غرضا. فهذه –المناسبة– أو المحبة الروحية لابد وأن تنتهي إلى محبة وعلاقة جسدية، فهاهو ابن القيم يؤكد المنحى عندما يقول: "فإذا

[1]: المصدر السابق، ص 51 / 52.
[2]: المصدر نفسه، ص 53.
[3]: المصدر نفسه، ص 53.
[4]: المصدر نفسه، ص 55.



تشاكلت النفوس، و تمازجت الأرواح و تفاعلت، تفاعلت عنها الأبدان، و طلبت نظير الامتزاج والجوار الذي بين الأرواح (...) وبهذا ركّب الله سبحانه شهوة الجماع بين الذكر والأنثى طلبا للامتزاج والاختلاط بين البدنيين كما هو بين الروحين ولهذا سمّي جِماعاً"[1].

بعد هذه النتيجة يفتح الفقيه المجال لخياله الفسيح في الحديث عن الحب والجماع، وقصص الجواري، خيال اعتمد فيه الفقيه –حَكْياً– يستند إلى التحادث والكلام المتعارف عليه بين العرب في تلك الفترة، كلام الملوك، أو الجواري، أو الشعراء، كلام كله تعبير عن –الجسدية– والجنسانية، فرغم ما يبدو عليه من بلاغة، إلاّ أن الهدف منه، الانتقال من الطابع التقديسي المراقب للجسد، إلى إمكانيات خطاب مفتوحة، منفلتة، هذيانية، وعبّر عنها ابن القيم نفسه في مقدمة الكتاب –روضة المحبّين– عندما يسميها "نكتاً تفسيرية، هدفها الترويح"[2]، ويسمي –الخطيبي– هذه الإستراتيجية الخطابية في الخطابي الفقهي حول الحب والجسد بالقانون الحكائي[3].

[1]: ابن القيم، المصدر السابق، ص 57.

[2]: المصدر نفسه، ص 18.

[3]: الخطيبي، عبد الكبير، الاسم العربي الجريح، ص 103.



من الحب إلى العشق.

خطاب ابن القيم حول الحب، يتأرجح، بين إرادة الاحتياط الخاضعة للمقدس وإرادة الانفلات التي يفرضها الموضوع، من حيث أنه موضوع دنيوي يأبى الخضوع لسلطة الاحترام و الحرام. لقد بقي خطابه مرتبكاً بين النصح والهذيان، أو بين القانون الحمدلي المراقِب –الجسدي– والقانون الحكائي المنفلت–الجسدية–. هذا التأرجح جعل مفهوم الحب، عاماًّ، بين روحي وجسدي، رغم أنه كان يعني الجسدي لكن القانون –الحمدلي– يفرض عليه العودة للحديث عن الحب الروحي بين الحين والحين، إلاّ أن ابن القيم لم يقف عند الحب في –روضة المحبين– بل تعدّاه إلى بحث تجربة العشق، وإن كان لهذا الاهتمام إشارة، فإنّها، إشارة إلى أن الهدف من هذا النص ليس الحب بمعناه العام، وإنما الحب بمعناه العشقي، الشبقي، ومادام العشق لا يجب أن يطلق في حق الله، كما صرّح بذلك –ابن القيم– فإنه لا يطلق إلاّ في حق الإنسان، ومنه يحدد الفقيه موضوع العشق، إنه عالم الإنسان، عالم الجسد، ولعل هذا ما يجعلنا نؤكد مكانة –الجسدية– في خطاب ابن القيم، لكن هل هي جسدية أو جنسانية منفلتة لا تخضع لحدود المقدس؟ وهل كل عشق مقبول –مباح– عند ابن القيم؟

عندما يعمد الفقيه الحنبلي إلى تحديد ما هية العشق، يضعنا أمام صنفين من الأقوال؛ قول يعرف العشق في جانبه السلبي، وآخر يعرفه في طابعه الإيجابي. فأما التعريف السلبي فهو التعريف الفلسفي، والطبي، حيث يشير ابن القيم إلى تعريفات لفلاسفة يونان ومسلمين بذكر أسمائهم، يقول: "وقال بعض الفلاسفة: العشق طمع يتولّد في القلب ويتحرّك ويَنْمَى، ثم يتربَّى، ويجتمع إليه مواد من الحرص، وكلّما قوي، ازداد صاحبه في الاهتياج، واللجاج والتمادي في الطمع والحرص على الطلب، حتى يؤديه ذلك إلى الغمّ

و القلق"[1]، ثم يستدرك بتعريف أفلاطوني وأرسطي قائلا: "وقال أفلاطون: العشق حركة النفس الفارغة ... وقال أرسطو: العشق جهل عارض صادف قلباً فارغا لا شغل له من تجارة ولا صناعة"[2]،ويذكر أن الأطباء قد أجمعوا على أن العشق مرض وسواسي يشبه الماليخوليا*، يجلبه المرء إلى نفسه بتركيز فكره على استحسان صور-أجساد- وشمائل بعينها، له أعراض نفسية كالاستحسان وأعراض بدنية كارتفاع بخار رديء إلى الدّماغ عن منيّ محتقن، ولذلك أكثر ما يعتري العزاب، وكثرة الجماع تزيله[3] -حسب هذا الرأي الطبي-.

و في المقابل يذكر ابن القيم تعريفا إيجابيا للعشق، يرى فيه أصحابه أنه هيام وجنون وتضرّع وسحر، يلطّف الطباع، ويرفع الأخلاق، ويستند في هذا إلى ما ذكره أحد جلساء -المأمون- الخليفة العباسي-، وهو -ثمامة بن الأشرس- عندما قال عن العشق أنه: "جليس ممتع، وأليف مؤنس، وصاحب ملك مسالكه لطيفة، ومذاهبه غامضة، وأحكامه جارية، ملك الأبدان وأرواحها، والقلوب وخواطرها، والعقول وآرائها"[4] كما يستأنس الفقيه بأقوال الفلاسفة مرة ثانية، في كون العشق مناسبة ومجانسة أخلاقية، وليس مجرد مرض، أو عمىً يعتري الإنسان، فيقول: "وأما الفلاسفة المشّاؤون** فقالوا هو اتفاق أخلاق، وتشاكل محبَّات وتجانسها، وشوق كل نفس إلى مُشاكِلها ومُجانسها في الخِلقة القديمة قبل إهباطها إلى الأجساد"[5]. إلاّ أنه يرفض هنا أن تكون المشاكلة للأرواح في العالم العلوي، قبل، هبوطها إلى العالم السفلي، كما ذكر سابقا، لذلك يستدرك هنا ويقول: "قلت: هذا مبني على قولهم الفاسد بتقدم النفوس على الأبدان"[6]. فالعشق عنده لا يتعلق أبدا بأرواح علوية إن له مكانا وميدانا وموضوعا هو الجسد لا غير، يؤكد ذلك عندما يذكر طبيعته الجسدية

---

[1]: ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، ص 94.

[2]: المصدر نفسه، ص 94.

*: الماليخوليا: يعني مرض الوسواس عند العرب.

[3]: المصدر نفسه، ص 94.

[4]: المصدر نفسه، ص 95.

**: المشاؤون: يعني بهم أتباع أرسطو.

[5]: المصدر نفسه، ص 96.

[6]: المصدر نفسه، ص 96.



قــائلا: "هــو ما دقّ عن الإفهام مسلكه، وخفي عن الأبصار موضعه، وحارت العقول في كيفــية تمكّنه، غير أن ابتداء حركته وعظم سلطانه من القلب، ثم يتغشّى سائر الأعضاء، تبدي الرعدة في الأطراف، والصفرة في الأوان، والضعف في الرأي واللجاجة في الكلام، والزلل و العِثار، حتى ينسب صاحبه إلى الجنون"[1]، إنه الجنون، والرعدة، إنه حالة ترتبط بالقلــب لا علاقــة لها بالعقل ولذا ردّ الحكيم على من سأله من الناس حول العاشق يرى معشــوقته، فيرتعد ويسقط مغشيا عليه، قائلا بأنه، انفراج القلب من الحب، وعندما ذكروا له، أنهم يحبون نساءهم وصبيانهم أيضا فقال لهم: "تلك محبة العقل وهذه محبة الروح"[2].

عــندما يــناقش ابن القيم مسألة العشق بين الاختيار والجبر، يعمد إلى التوسط بين رأيــين متناقضين، رأي يتصوّر العشق اضطرار وجبرا لأنه من طبيعة الإنسان الحيوية الجسدية، فحاجته إلى العشق كحاجته إلى الطعام والشراب، "قالوا هو بمنزلة محبّة الظمآن للمــاء البارد، والجائع للطعام وهذا مما لا يملك"[3]، فبذلك لا يلام صاحبه ولا يعذّب، لأنه يجبر عليه، ويتأسس هذا الرأي عنده على أصول دينية، وآراء علمية وطبية، إذ يأتي ابن القــيم فــي هذا المقام برأي الأطباء الذين قالوا بأن "وقوعه بأهله ليس باختيار منهم، ولا بحرصــهم عليه، ولا لذة لأكثرهم فيه، ولكن وقوعه بهم كوقوع العلل المدنّفة، والأمراض المــتلفة"[4]، ثم يأتي بأصول دينية استند إليها هذا الموقف وأهمها –حدث النسوة في مصر مع يوسف وعشقهن له– و أن هذا العشق بغير إرادتهن، حيث تراه المرأة الحامل فتضع حملهــا من فرط عشقها لجماله وحسنه، وتراه النسوة في القصر، فيقطّعن أيديهن، لما بدا لهــن مــن حسنه، وبحكم تمكّن حبّه من قلوبهن فكيف لو شغفن بحبّه؟[5] أي أن تلك مجرد نتائج النظر، فكيف بهن لم تمّ العشق حقا؟ وهنا تلميح إلى أن –امرأة العزيز– التي شغفت بيوسـف حـبا كانت معذورة غير ملامة لأن العشق اضطرار لا اختيار، حسب رأي هذه الطائفة.

---

[1]: ابن القيم، المصدر السابق، ص 96.

[2]: المصدر نفسه، ص 96.

[3]: المصدر نفسه، ص 98.

[4]: المصدر نفسه، ص 98.

[5]: المصدر نفسه، ص 99.



الــرأي الثاني يتصوّر العشق اختيارا تابعا لإرادة النفس، التي توجّهت نحو الهوى المنهي عنه في الدين "و قالوا: و العشق حركة اختيارية للنفس إلى نحو محبوبها و ليس بمنزلة الحركات الاضطرارية"[1]، ولو لم يكن إرادة واختيارا ما كان الله ليَذُم الذين يحبون مــن دونه أندادا وأصناما أخرى، فكل إنسان يملك قلبه، فلو اعتذر بأنه لا يملك هذا القلب لمــا قبلوا عذره، وقد وعد الله الذين يحبّون أن تشيع "الفاحشة" بين الناس بالعذاب الأليم، فلو لم يكونوا مختارين في عشقهم ما توعّدهم الله.[2]

لكــن ابن القيم سيتخذ كعادته، الرأي الذي يفصل النزاع ويعيد الأمور إلى نصابها، فهو الفقيه الذي ينصح، ويرشد ويعلّم، وبالتالي، فإن رأيه في هذه اللحظة، لن يعبّر إلاّ عن رؤيـــة المقــدس، فالذي يفصل هو الذي يعرف في مقابل من لا يعرف، الذي يتوسط في مقابل من يتطرف أو ينحرف، الذي يقف في المركز في مقابل من يقف في الهامش. يقول ابــن القيم: "وفصل النزاع بين الفريقين، إن مبادئ العشق وأسبابه اختيارية تحت التكليف، (...)، فــإذا أتى بالأسباب كان ترتّب المسبّب عليها، بغير اختياره"[3]. ويشبه الفقيه العشق هــنا بالخمر، فتناول الخمر اختياري لكن النتائج المترتبة عنه اضطرارية، إذن هل العشق مقبول –مباح– أم مرفوض –محرّم–؟

الجــواب ســيكون وفق المقدّس، فالعشق مقبول لمن عشق زوجته ثم فارقها وبقي عشــقها متمكــنا فــي قلبه، ولمن عشق جاريته، ولمن عشق من النظرة الأولى –المباحة دينــيا– وبــذل جهدا في دفع عشقه، فهذه فضاءات اجتماعية للعشق مباحة في الدين، فإذا جــاءه أمــر يغلــبه فهناك لا يلام بعد بذل الجهد في دفعه، أما غير هذا فهو عشق غير مقــبول، يُــلام صــاحبه على السبب لا على النتيجة، فمتى كان السبب محظورا، لم يكن السكران معذورا، ولم يكن العاشق معذورا أيضا[4].

---

[1]: ابن القيم، المصدر السابق، ص 100.

[2]: المصدر نفسه، ص 100.

[3]: المصدر نفسه، ص 101.

[4]: المصدر نفسه، ص 101.



هل معنى هذا أن ابن القيم يذم العشق أم أنه يمدحه؟

هنا أيضا يعمد الفقيه إلى التوسط بين فريقين: -فريق يرى في العشق ظاهرة إنسانية، تستحق المدح ولا تقتضي الإنكار لما تحمله من جوانب أخلاقية، فالأنبياء أحبّوا نساءهم وشغفوا بهن، وأن أول حب، كان حبّ آدم لحوّاء، "فالعشق يصفي العقل، ويذهب الهمّ، ويبعث على حسن اللباس، وطيب المطعم، ومكارم الأخلاق، ويعلي الهمّة، ويحمل على طيب الرائحة، وكرم العشرة، وحفظ الأدب والمروءة، (...)، أرواح العشاق عطرة، لطيفة، وأبدانهم رقيقة، ضعيفة، (...)، كلامهم ومنادمتهم تزيد في العقول، وتحرك النفوس، وتطرب الأرواح، وتلهو بأخبارهم أولوا الألباب"[1]، ويذكر استنادهم إلى النص النبوي: « من عشق فكتم وعفّ وصبر فمات فهو شهيد »[2].*

وأما الفريق الثاني فيرى في العشق، ضعفا إنسانيا، لا يحمل فضائل أخلاقية، يؤدي إلى الذل والخضوع، يمنع قرار الإنسان، يقلقه، يؤرقه، فهو جنون، وداء لا دواء له، "فهو الداء الدويّ -أي المهلك- الذي تذوب معه الأرواح ولا يقع معه الارتياح"[3]، إنه العذاب، والفتنة، والألم، والندم، وحرق الأكباد والقلوب.

ابن القيم سيقف في المركز، ويتوسط الرأيين، فالعشق عنده "لابد فيه من التمييز بين الواقع، والجائز، النافع والضار، ولا يحكم عليه بالذم والإنكار، ولا بالمدح والقبول من حيث الجملة، وإنما يبين حكمه وينكشف أمره بذكر متعلقه"[4]، ويعني بمتعلقه هنا أسبابه ونتائجه، فمن كان عشقه في إطار ما أباحه الدين من حب زوجة أو جارية له أو نظرة أولى لا يملك دفعها، وما كان عشقا للصفات المحمودة والأخلاق الكريمة، فذلك عشق محمود، أما ما كان عشقا يرفع العبودية عن الله، ويتخذ من دونه أندادا وشركاء، أو عشقا

---

[1]: المصدر السابق، ص 115.

[2]: المصدر نفسه، ص 119.

*: ابن القيم، يرفض هذا الحديث النبوي، ويعده غير صحيح من حيث سنده، يخالف نصوص أخرى أكّدت أن الشهداء ستة لم يذكر العاشق منهم، يقول ابن القيم: (قلت: هذا حديث باطل على رسول الله صلى الله عليه وسلم قطعا لا يشبه كلامه)، أنظر المصدر نفسه، ص 120.

[3]: المصدر نفسه، ص 122.

[4]: ابن القيم، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، ص 227.



يفضح فيه المحب محبوبه، ويتجنّى عليه ويريد أن يصله بالخطأ والفاحشة فذلك "حقيق بالإبعاد و المقت"[1]، فالعشق صنفان: فاسد و عفيف، العشق الفاسد "متعلقه فعل الفاحشة بالمعشوق"[2]، أما العشق العفيف فهو " من الرجل الظريف الذي يأبى له دينه وعفته، ومروءته، أن يفسد بينه وبين الله، وما بينه وبين معشوقه بالحرام، وهذا عشق السلف الكرام والأئمة الأعلام"[3]. ويذكر في هذا السياق عشق –عمر بن العزيز– لجارية جميلة كانت لزوجته –فاطمة بنت عبد الملك–، بما دفع زوجته إلى تقديمها له هدية لكنه عندما رآها متعلقة بفتى آخر كان يملكها من قبلها، تركها تذهب إليه، ولم يزل عشقها في نفسه حتى مات[4].

رغم ما يبدو عند ابن القيم من إدراج العشق في مجال المقدس، والتمييز بين مظاهره وممارساته، وفق معايير أخلاقية ودينية، إلاّ أنه لا يرفضه، ولا يمنعه، بل يعمد إلى تبريره وفق تلك المعايير نفسها، ليفتح لخياله مرة ثانية، المجال للحكي عن حالات العشق وأحوال العشاق، إنه يستخدم قانونا –حمدليا– للانتعاش ثم يفتح الباب للقانون –الحكائي– الذي يميز أغلب حديثه عن العشق والجمال والجسدية، بما يدل على أن حديث –الجسدية– عند ابن القيم، خطاب –جهوي– يتحرك في الهامش لكن سرعان ما يعود إلى المركز بين زمان وآخر في النص، بحكم الطابع المقدس لجسد الفقيه نفسه، لكن هامش –الجسدية– نفسه لا يخلو من محاولة احتواء وفق الذكورية. إن الخطاب المركزي أو القانون –الحمدلي–، رغم انفتاحه المبدئي، يخضع الجسدية والجنسانية لمقاييس التحليل والتحريم، الذم والمدح، الفساد والعفة، الشريف وغير الشريف، بالرغم من أن الشرف ليس نكرانا للحب، ولا إعراضا عنه، ولكن الشرف هو الصدق، صدق الجسد[5]، ولعل هذا

---

[1]: ابن القيم، روضة المحبين، ص 133.

[2]: ابن القيم، الجواب الكافي، ص 220.

[3]: المصدر نفسه، ص 221.

[4]: المصدر نفسه، ص 221.

[5]: السعداوي، نوال، المرأة والجنس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط4، 1980، ص 153.



ما جعل خطاب الحب لا يخرج عن دائرة الخطاب الديني كشكل من أشكال تجسيد ذلك المخزون الذي حملته الإنسانية عبر تاريخها الطويل، تاريخ سلطة وهيمنة الرجل[1].

سنجد حتى في القانون –الحكائي– الهامشي هذا المنحى الذكوري، لقد أضيفت سلطة الذكر إلى سلطة المقدس، فابن القيم وهو يستعرض تجارب الحب والعشق، يستعرضها كمن يُعلّم الحب، فيحدّد التعريفات، و يضع الأوصاف، و يقيّم التجارب، ويعرض الدواء، ويمدح ويذمّ، وهذا هو الفعل المألوف للفقيه، فهو الذي يعلّم الدين، فكيف لا يعلّم الحبّ؟، لكن هل الحبّ علم حتى يعلّم؟

لقد أراد أفلاطون أن يجعل منه علما ومعرفة من قبل، وقد تجاوزه ابن القيم عندما عدّه تجربة وعلاقة جسدية، لكن التجربة تمارس، بكل امتلاء وعفوية ولا يمكن أن تعلّم، لأن تعليم الحب، إفضاء لسلطة، ونظام وانضباط، والعشق يعاند كل إرادة للقوة خارج الجسد العاشق الذي تحركه الرغبة في إيقاعه الوجودي الخاص، إن تعليم الحب محاولة من المجتمع بكل ما يحمله من أطر ومقدمات لأن يسكن الجسد العاشق لدرجة الإزعاج[2]، ويريد أن ينقله من التجربة الفردية إلى الأطر الجماعية، من الجسد الفردي –الجسدية– إلى الجسد الاجتماعي –الجسدي–. والقضايا العشقية يمكن أن تطرح في سياق اجتماعي، لكن ذلك، ليس حقلها، فحقلها الحقيقي هو الميدان الشخصي.

كما أن خطاب ابن القيم هو خطاب الرجل عن المرأة، إن المرأة هنا مجرد موضوع لحبه ورغبته، إنه يجعل من جسدها مجرد دليل لا يستمد قيمته، إلاّ من خلال علاقته بجسد الرجل، ولا تتحقق هذه العلاقة، وإذا تحققت فلا تكتمل حتى يكون الجسد الأنثوي في أقصى درجات الإغراء أو الإغواء مما يسهل التبادل ويعين على الجذب[3]. فالرغبة قضية الرجل، وما المرأة إلاّ منفعل أمامها وأمامه، في حين أن تجربة الحب أو

---

[1]: الفقيهي، عبد الواحد، (الجنس بين التحريم والكتابة)، مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، 1988، العدد 4، (العام الرابع العشرون)، ص 4.

[2]: أفاية، نور الدين، الهوية والاختلاف، ص 57.

[3]: المرجع نفسه، ص 55.



العشــق ليســت تجــربة ذكورية فحسب، الرجل هو البطل الرئيسي فيها، بل هي تجربة تقتضي التكافؤ[1]، فإذا كان للرجل جسدا ذاتيا، فإن للمرأة أيضا جسدا ذاتيا، لا يكفي أن يُمَــسَّ ويُلْمَــس، بل يكون لامساً ملموسا، فالحب ليس رغبة الذكر، فحسب، إنه ليس أثر المفعــول في الفاعل كما أشار ابن القيم من قبل في حديثه عن الاشتقاق اللغوي للحب، بل رغــبة متكافئة وتأثير متبادل من الذكر والأنثى على حد سواء، لأن غرض التجربة الأول وجــودي، إثبات الجسد الذاتي، يقول بيتر فليتشر: "البحث عن الحب إنما هو بحث لمعرفة الــذات، ورغبتنا في الحب هي رغبتنا لأن يعترف بنا لا من أجل ما نفعل ولكن من أجل ما نكون"[2]. إن ذكورية الفقيه، وسلطة المشرّع لم تتزحزحا في متن ابن القيم رغم ما يبدو في كثير من أزمنة النص، حضور جنسانية، وجسدية منفلتة من المقدس القائم على الحرام أحيانا، والاحترام أحيانا أخرى، لكنها سرعان ما تنصاع له وتخضع.

---

[1]: السعداوي، نوال، المرأة والجنس، ص 139.

[2]: المرجع نفسه، ص 141.





الخاتمة

إن مساءلة الخطاب الفقهي عند ابن القيم ومن خلاله التراث الديني الإسلامي، حول مسألة الجسد وعلاقته بالمقدس، جعلتني أقف على كتابة تراثية حول الجسد، ليس كغلاف مادي، أو موضوع يُتوخّى تغييبه، كما تناولته الثنائية الكلاسيكية اليونانية، وإنما كجسد فاعل له حضوره، يمكن أن يكون التفسير الفينومينولوجي تأسيسا معرفيا له، جسد يحيل إلى دلالات متنوعة وتخييلات متعددة.

و لبحث هذا الحضور الفاعل، انطلقتُ من نمذجة مفاهيمية و ضعها الباحث الجزائري –مالك شبيل– تنطلق من تحليل فينومينولوجي للجسد الإسلامي، فرقت فيه بين مستويات أربعة: الجسد كموضوع مادي، الجسدي كمدلول اجتماعي، الجسدية كتجربة فردية تتعلق بالرغبة والجنسانية، والجسدانية كمستوى نظري أو فلسفة للجسد.

من خلال التحليل النقدي لدلالة الجسد في خطاب ابن القيم، توصّلت إلى أن هذا الخطاب وإن لم يصل إلى مفهوم الجسدانية فلم يؤسس فلسفة للجسد، إلاّ أنه لم يتناول الجسد كموضوع مادي، بل جاء خطابا حول الجسدي والجسدية وكان بذلك تميّزه.

إن تبلور رؤية فقهية للجسد عند ابن القيم من خلال إدماجه في النسيج الديني المقدّس هو ما عنينا به –بالجسدي–، حيث يبدو جليا هذا المنحى في المستوى الوجودي، فرغم انطلاق ابن القيم من ثنائية النفس–الجسد في تفسير مفهوم الإنسان، إلاّ أن مدلول النفس عنده ليس روحانيا، كما تصورّته بعض الفرق الكلامية والرؤى الفلسفية الإسلامية ذات المنحى الأفلاطوني، بل كان مدلولا جسديا، فالنفس روح من حيث الذات جسد من حيث الصفات، إنها تخرج وتدخل، تصعد وتنزل، تنعم وتتألم، وهنا يشير ابن القيم إلى معاد جسدي بناء على النصوص المقدّسة، معاد لا يستدعي فناء الجسد فناء نهائيا كما





أرادت أن تثبت ذلك المثالية الفلسفية الإسلامية، ليفتح بابا آخر في كتابه -حادي الأرواح- بابا لتخييل واسع حول الشهوات الجنسية والمتع الجسدية والجمال الأنثوي في الجنة، تخييل يستلهم موضوعاته من المقدّس نفسه، من خلال النصوص القرآنية والنبوية التي أشارت إلى تلك اللذات والمتع، ليس من جهة تقريب الفهم للعامة كما أراد أن يفسر ذلك ابن سينا وإنما من جهة التأكيد على المآل الجسدي وعدم التسليم بالفناء النهائي للجسد، الأمر الذي يستدعي القول أن الخطاب الفقهي كان خطاب جسد، بينما كانت الفلسفة العقلانية الإسلامية فلسفة نفس.

إن خطاب ابن القيم المراقب، الموجّه و المنظم للحياة الجنسية بتحديد المباح والمحظور فيها، و محاولته إدماج كل فعل جنسي، أو حتى رغبة حب أو عشق شبقية في قدسية دينية معمّمة، باعتبار الجسد جزءا لا يتجزأ من الممارسة الإيمانية المقدّسة، يعدّ اعترافا آخر بحضور الجسد وفاعليته، من خلال إمكانية إحداثه لإرباك واضطراب يهدّد النظام الاجتماعي والحياة الدينية، بما يستدعي تنظيمه وإعادة تشكيله كجسد طيّع، من خلال علم أخلاق جنسي، والذي شكّل مستوى آخر من مستويات خطاب -الجسدي- متبلورا في حضن المقدّس الديني عند ابن القيم الجوزية.

إن تمظهر فاعلية الجسد لم تكن من خلال الارتباط بالمقدس فحسب، بل من خلال الانفلات منه أيضا، انفلات عبّرت عنه استراتيجية خطابية أخرى مغايرة نجدها في متن ابن القيم وهو يصف الجمال الأنثوي أو يتحدث عن الحب الجنسي، وهو ما عبّرنا عنه بالجسدية، استراتيجية تستند إلى قانون الحكي -بتعبير الخطيبي- حيث تبدو الكتابة جنسية، شهوانية، منفتحة في نظرتها إلى الجسد، كتابة أحدثت ارتباكا لدى الفقيه نفسه، حيث يتأرجح موقعه في النص، بين فقيه الحب والفقيه الموجّه المحذّر من الحبّ، بما يدل

على تأثير حضور المقدّس الذي جعل الكتابة مرتبكة بين الجسدي كجسد اجتماعي ذو طابع قدسي شمولي، والجسدية كجسد فردي حميمي جنساني رغبوي منفلت. و يجدر بنا القول هنا أن هذه الإستراتيجية الخطابية المرتبكة أفرزت معجما لغويا هائلا حول الجمال والحب والعشق، وإن كان الهدف منه تسهيل تسمية الأشياء بأسمائها، إلاّ أنه عبّر عن بلاغة جسدية فقهية لا تقل في أهميتها عن بلاغة شعراء الغزل والمجون، كما يدلّ على أن المرأة لم تلهم الشعراء والفلاسفة وحدهم بل ألهمت الفقهاء أيضا.

إن دراسة الجسد والمقدس في خطاب ابن القيم تجعلنا نؤكد ما ذكره –علي حرب– من أن العرب القدماء –بمن فيهم من الفقهاء– كانوا أكثر انفتاحا منّا في نظرتهم إلى جسدهم و في طريقة تحصيلهم لمتعتهم و ملذاتهم، والدليل على ذلك أنهم كانوا يسمّون الأشياء بأسمائها ويتحدثون عن كثير من أعضاء الجسد، خاصة ما يتعلق منها بالفعل الجنسي، قد نخجل نحن اليوم من تسميتها، وكانوا يتكلمون عن علاقات الحب بين الجنسين بكلام قد نسكت عنه اليوم إما بدافع الحياء أو بدافع الخوف، و ينبغي الإشارة إلى أن مرجعية الفقهاء في انفتاحهم هذا على الجسد هو المقدّس الديني نفسه، الذي و إن بدا منظِّما، فإنه كان دافعا أيضا، فالنصوص القرآنية تحمل بين طياتها خطابا جسديا شهوانيا كما سبق وأن أشرنا، وسير الأنبياء في أغلبها من آدم إلى محمد، كلها علاقات مع عوالم نسائية، الأمر الذي يسمح بالقول بأن الإسلام دين جسد، وهو ما يفتح بابا لأهمية دراسة النصوص العربية الكلاسيكية وتراثنا الفقهي والفلسفي والصوفي دراسة نقدية جديدة من موقع آخر غير موقع العقل، إنه موقع الجسد، فالكمّ الهائل للكتابات التراثية حول الحب والجنس والمرأة تبرّر مثل هذا الطموح.



فهرس المصادر والمراجع والمعاجم والموسوعات والمجلات والمذكرات

المصادر

1. القرآن الكريم.

2. ابن القيم، البيان في مصايد الشيطان، إعداد وتحقيق: صالح أحمد الشامي، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2000.

3. ابن القيم، الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 2002.

4. ابن القيم، الروح، تحقيق: محمد إسكندر يلدا، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، 1999.

5. ابن القيم، أخبار النساء، تحقيق: نزار رضا، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، (د.ط)، 1982.

6. ابن القيم، حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح أو وصف الجنة، تحقيق: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير، دمشق، الطبعة الرابعة، 2000.

7. ابن القيم، كتاب الفوائد، تحقيق: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 2002.

8. ابن القيم، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق: سمير مصطفى رباب، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، 2001.

المراجع باللغة العربية

1. أبو زيد، نصر حامد، نقد الخطاب الديني، سينا للنشر، القاهرة، الطبعة الثانية، 1994.

2. أبو زيد، نصر حامد، فلسفة التأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، -المغرب-، الطبعة الثالثة، 1996.

3. ابن حزم، طوق الحمامة في الألفة والآلاف، تحقيق: محمد أمين فرشوخ، دار الفكر العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.



4. ابن كثير، تفسير القرآن الكريم، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الرابعة، 1983.

5. ابن سينا، النجاة، تحقيق: ماجد فخري، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.

6. ابن سينا، الشفاء، ج1 –الإلهيات–، مراجعة: إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشؤون الطبع الأميرية، القاهرة، (د.ط)، 1960.

7. الأبشيهي، شهاب الدين محمد بن أحمد، المستطرف في كل فن مستظرف (ج1–ج2)، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى، 1999.

8. الإستانبولي، محمد مهدي، تحفة العروس، دار المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة السادسة، 1986.

9. البخاري، صحيح البخاري (ج1)، دار الهدى، الجزائر، (د.ط)، 1992.

10. الجابري، نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء –المغرب–، الطبعة السادسة، 1993.

11. الزاهي، فريد، الجسد والصورة والمقدس في الإسلام، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء –المغرب–، (د.ط)، 1999.

12. إلياد، مارسيا، المقدس والدنيوي، ترجمة: نهاد خياطة، العربي للطباعة والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1996.

13. الكبيسي، محمد علي، ميشيل فوكو، سيراس للنشر، تونس، (د.ط)، 1993.

14. المرنيسي، فاطمة، الجنس كهندسة اجتماعية، ترجمة: فاطمة الزهراء زريول، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 1996.

15. النشار، علي سامي، والأب جورج شحاتة، وعباس الشربيني؛ الأصول الأفلاطونية (المأدبة أو في الحب الأفلاطوني) –ترجمة ودراسة–، دار المكتبة الجامعية، الإسكندرية، (د.ط)، 1970.

16. السواح، فراس، دين الإنسان، منشورات دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثالثة، 1998.

17. السعداوي، نوال، المرأة والجنس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الرابعة، 1980.



18. الفارابي، الجمع بين رأيي الحكيمين، موفم للنشر، الجزائر، (د.ط)، 1993.

19. الصالح، صبحي، منهل الواردين في شرح رياض الصالحين، (ج2)، دار العلم للملايين، بيروت، [د.ط –د.ت].

20. الرازي، الفخر، التفسير الكبير (ج 17–18)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، (د.ت).

21. التكريتي، ناجي، الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، الطبعة الثانية، 1982.

22. الخطيبي، عبد الكبير، الاسم العربي الجريح، دار العودة، بيروت، الطبعة الأولى، 1980.

23. الغذامي، عبد الله محمد، المرأة واللغة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب–، الطبعة الثانية، 1997.

24. الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين (ج2)، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، (د.ت).

25. الغزالي، أبو حامد، مجموعة الرسائل –معراج السالكين–، دار الكتب العلمية، بيروت، (د.ط)، 1986.

26. الغزالي، أبو حامد، معراج القدس في مدارج معرفة النفس، شركة الشهاب، الجزائر، (د.ط)، 1989.

27. الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، دار المشرق، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990.

28. أميرة، حلمي مطر، مقدمة في علم الجمال وفلسفة الفن، دار غريب، القاهرة، الطبعة الثالثة، (د.ت).

29. أفاية، نور الدين، الهوية والاختلاف، دار إفريقيا الشرق، الدار البيضاء –المغرب–، [د.ط – د.ت].

30. أركون، محمد، الإسلام –الأخلاق والسياسة–، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، الطبعة الأولى، 1990.

31. أركون، محمد، الفكر الإسلامي –قراءة علمية–، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1987.



32. بولمحـــم، علي، المناحي الفلسفية عند الجاحظ، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988.

33. بيومي، محمد أحمد، علم الاجتماع الديني، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الثانية، 1999.

34. بسـيوني، رسلان صلاح الدين، كتاب الأخلاق والسياسة عند ابن حزم، مكتبة نهضة الشرق، القاهرة، (د.ط)، 1985.

35. دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبوريدة، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الخامسة، 1981.

36. طوالبـــي، نور الدين، الدين والطقوس والتغيرات، ترجمة: وجيه البعيني، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1985.

37. كوربـــان، هـــنري، تـــاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة: نصير مروة وحسن قبسي، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1998.

38. كريمـــر –س–، طقـــوس الجنس المقدس عند السومريين، ترجمة: نهاد خياطة، دار علاء الدين، دمشق، الطبعة الثالثة، 2000.

39. لوبـــروتون، دافـــيد، أنتروبولوجيا الجسد والحداثة، ترجمة: محمد عرب صاصيلا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

40. مدكـــور، إبراهـــيم، في الفلسفة الإسلامية –منهج وتطبيق–، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1968.

41. مـــروّة، حســـين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (ج2)، دار الفارابي، بيروت، (د.ط)، 1985.

42. نـــادر، ألبـــير نصـــري، ابـــن سينا والنفس البشرية –نصوص فلسفية–، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الأولى، 1960.

43. نصـــر، عـــاطف جـــودة، الرمز الشعري عند الصوفية، دار الأندلس ودار الكندي، بيروت، الطبعة الأولى، 1978.

44. سعيد، جلال الدين، فلسفة الجسد، دار أمية للنشر، تونس، الطبعة الأولى، 1992.



45. فوكـــو، ميشيل، الانهمام بالذات، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1992.

46. فوكو، ميشيل، المراقبة والمعاقبة، ترجمة: علي مقلد، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1990.

47. فوكـــو، ميشـــيل، إرادة المعرفة، ترجمة: جورج أبي صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1990.

48. قاســـم، محمـــود، فـــي النفس و العقل – لفلاسفة الإغريق و الإسلام–، المكتبة الإنجلومصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1962.

49. شـــورون، جـــاك، المـــوت في الفكر الغربي، ترجمة: كامل يوسف حسين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1984.

50. شـــلحود، جوزيف، بنى المقدس عند العرب، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.

51.خـــياطة، محمـــد وحـــيد، المرأة والألوهية، دار الحوار، اللاذقية –سورية–، الطبعة الأولى، 1984.

الموسوعات والمعاجم

1.ابن منظور، لسان العرب، أعاد بناءه: يوسف خياط، دار الجيل ودار لسان العرب، بيروت، (د.ط)، 1988.

2.ابن خزام، أنور فؤاد، معجم المصطلحات الصوفية، مراجعة: جورج متري عبد المسيح، مكتبة لبنان، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

3.وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1988.

4. Auroux, Sylvain, Encyclopédie philosophique universelle, Dictionnaire 2,PUF, 2ème édition Paris, 1988.

5. Foulquié, Paul, Dictionnaire de la langue philosophique, P.U.F, 6ème édition, Paris, 1992.

الدوريات والمجلات

1.الزاهي، نور الدين، (المقدس في الثقافة العربية الإسلامية)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999، العدد 108-109.

2.الكحلاوي، محمد، (الجنساني والمقدس أو الوجه والقفا)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 2001، العدد 118-119.

3.الفقيهي، عبد الواحد، (الجنس بين التحريم والكتابة)، مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، 1988، العدد 4.

4.الصفدي، مطاع، (سكنى العالم شعريا)، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1999، العدد 108-109.

5.محمود، إبراهيم، (تدوين التاريخ جسديا)، مجلة كتابات معاصرة، الشركة العربية للتوزيع، بيروت، 1997، العدد 29.

6.نجـــار، مهـــدي، (الأنثى-الجنس في الإديولوجيا العربية)، مجلة دراسات عربية، دار الطليعة، بيروت، 1989، العدد 3.

المذكرات والرسائل

-حمـــيد، حمـــادي، الجمالـــية والكشف الصوفي - محي الدين بن عربي نموذجا- رسالة ماجستير، إشراف: د. محمد عبد اللاوي، قسم الفلسفة، جامعة وهران، سنة 1994،-غير منشورة-.




المراجع بالفرنسية

1- Andrieu, Bernard, les cultes du corps, éditions l'Harmattan, Paris, 1994.

2- Blondel, Eric, L'amour, éditions Flammarion, Paris, 1998.

3- Bouhdiba, Abdelwahab, la sexualité en Islam, PUF, Quardrige, 5ème édition, Paris, 1998.

4- Bousquet, G-H, l'éthique sexuelle de l'Islam, Desclée de Brouwer, 1990.

5- Bruaire, Claude, la philosophie du corps, édition du Seuil, Paris, 1968.

6- Caillois, Roger, l'homme et le sacré, Gallimard, 3ème édition, Paris, 1950.

7- Chebel, Malek, Du désir, éditions Payot & Rivages, 1ère édition, Paris, 2000.

8- Chebel, Malek, l'imaginaire arabo-musulman, P.U.F, 1ère édition, Paris, 1993.

9- Chebel, Malek, le corps en islam, P.U.F, Quardrige, 1ère édition, Paris, 1986.

10- Chirpaz, François, le corps, P.U.F, 1ère édition, Paris, 1963.

11- Durkheim, Emile, Textes, les éditions de Minuit, Paris, France.

12- Henry, Michel, philosophie et phénoménologie du corps, Presses Universitaire de France, 1ère édition, Paris, 1965.

13- Khatibi, Abdelkebir, Penser le Maghreb, Société Marocaine des éditeurs réunis, Rabat, 1993.

14- Lebreton, David, l'adieu au corps, édition Métailié, Paris, 1999.

15- Lediraison, Serge et Zernik, Eric; le corps des philosophes, P.U.F, 1ère édition, Paris, 1993.

16- Marx, Jacques; Anne Claude Dero, (l'insertion des tabous sexuels dans le système du Figh), Religion et tabou sexuel, éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles,1990.

17- Merleau-Ponty. Maurice, la nature, éditions du Seuil, Paris, 1994.

18- Merleau-PonTy. Maurice, Phénoménologie de la perception, librairie Gallimard, Paris, 1945.

19- Otto, Rodolf, le sacré, traduit par: André Jundt, éditions Payot, Paris, 1949.

20- Patočka, Jan, études phénoménologiques, éditions Ousia, Bruxelles, 1985.

21- Reichler, Claude, le corps et ses fictions, les éditions de Minuit, Paris, 1983.

22-Traki, Zannad Bouchra, les lieux du corps eu islam, éditions Publisud, Paris, 1994.

فهرس الأعلام

الفهرس

الفهرس

الفصل الثاني

الجسدي Le corporel وعلاقته بالمقدس في خطاب ابن القيم

الفصل الثالث

الجسدية La corporiété وإشكالية المقدس في خطاب ابن القيم.